L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

LA LITURGIE DE LA SEMAINE SAINTE

SOMMAIRE

Trois documents : le Décret et l'Instruction de la S. C. des Rites du 16 novembre 1955 ; le Décret du 30 novembre promulguant *l'Ordo Hebdomadæ Sanctæ instauratus.*

I. *Motifs de la réforme.* — 1. Le droit des fidèles à la liturgie ; — 2. Le succès des messes du soir ; — 3. Le vœu de l'épiscopat ; — 4. Les travaux des liturgistes.

II. *Stipulations canoniques.* — 1. Les sujets de la loi ; — 2. Force obligatoire ; 3. Horaire ; 4. Célébration multiple ; 5. Communion ; 6. Office.

(*à suivre*).

En terminant nos commentaires des décrets relatifs à la réforme des rubriques du Missel et du Bréviaire [1], nous annonçions comme imminente la restauration de la liturgie de toute la Semaine Sainte, troisième chapitre — disions-nous — de la réorganisation progressive de la discipline liturgique, dont les deux premiers étaient, en 1951, le retour à la liturgie nocturne de Pâques et, en 1955, la simplification des rubriques de l'office et de la messe (*Ami,* 1955, p. 514).

Nos lecteurs n'ont donc pas été surpris, quand, à la veille de la nouvelle année chrétienne, le samedi 26 novembre 1955, *l'Osservatore romano,* daté selon l'usage, du lendemain, premier dimanche de l'Avent, publiait le Décret général et l'Instruction de la S. Congrégation des Rites (tous deux datés du 16 novembre) réformant l'ordonnance de la liturgie des jours saints et non plus seulement de la Nuit pascale.

C'est, toutefois, seulement à la fin de la première semaine de janvier 1956 que ces textes ont officiellement été promulgués aux *Acta Apostolicæ Sedis,* dans le fascicule portant la date du 23 décembre 1955, après que quelques corrections [2] eussent été apportées au texte paru dans le quotidien du Vatican (on notera, à ce sujet, que les traductions françaises qui ont été publiées, ont été faites le plus souvent sur le texte non authentique).

Enfin, conformément à l'accord conclu le 6 octobre 1954 entre l'Administration des biens du Saint-Siège et quelques Editeurs pontificaux - Imprimeurs de la S. Congrégation des Rites [3], à la fin de la première quinzaine de février vient de paraître l'*Ordo Hebdomadæ Sanctæ instauratus,* tant dans l'édition typique que dans ses reproductions par les Editeurs autorisés. L'édition typique est éditée selon un décret de la S. Congrégation des Rites daté du 30 novembre 1955, imprimé en tête du livre, et elle est déclarée « *ab omnibus quibus spectat in posterum unice adhibendam et ab editoribus, qui privilegium habent, accurate exscribendam* » [4].

[1] *Ami,* 23 mars 1955, p. 321-331, et 11 août 1955, p. 505-514.

[2] Voici les principales modifications que nous avons pu relever. La première, dans le décret, est une simple correction matérielle, p. 839, § 2, 4e ligne *diebus ferialibus* au lieu de *feriatis.* Les autres, dans l'Instruction, sont 1) p. 842, au § 1, n. 1, dernier mot : au lieu de *mente et spiritu devotam sumant partem,* lire maintenant : *mente et animo participes fiant* ; 2) p. 843, à propos du Jeudi saint, 3e ligne : sacerdotum *ministerio,* au lieu de *per manus sacerdotum* ; 3) p. 845, n. 14, 3e ligne, le texte officiel précise *Credis in Deum* et pas seulement *Credis* (renvoyant au Rituel, tit. II, ch. II, n. 17) ; 4) p. 846, n. 17, fin du premier paragraphe, au lieu de dire des prêtres et clercs que, le jeudi saint, ils sont *ad sacram mensam accessuri* le texte définitif dit : *quos expedit ad Sacram mensam accedere* ; 5) p. 847, n. 18, lire : *exceptis infirmis in periculo mortis constitutis* (et non : *infirmis vel in periculo...* comme dans l'*Osservatore*) ; 6) p. 847, n. 22, les *Acta* ajoutent à la mention de la constitution *Christus dominus* celle de l'Instruction annexe du Saint-Office datée du même jour ; 7) au n. 25, l'*Osservatore romano* disait : *Campanarum pulsatio, feria V in Cena Domini, in missa Solemni Vespertina, et Sabbato Sancto in missa Vigiliæ,* etc..., alors que le texte authentique ne parle que de la Nuit pascale : *in Missa Vigiliæ paschalis.* — N. B. Dans les *Acta,* lire *celebrabantur* et non *celebrabatur,* à la p. 838, § 2, 2e ligne.

[3] Voir au sujet des règles d'édition des livres liturgiques, notre article *Livres liturgiques* dans le *Dictionnaire de droit canonique,* t. VI, fasc. 33 (1955), col. 595-606. Le texte intégral de l'accord mentionné ci-dessus a été traduit et publié par nous dans notre *Chronique des éditions de textes liturgiques* de la *Revue de droit canonique,* 1955, fasc. 1, p. 110, sq. : on y voit que, lors de la publication d'un ouvrage liturgique, la Librairie vaticane en imprime les épreuves qu'elle communique aux Editeurs agréés, lesquels toutefois ne devront sortir leur propre édition de cet ouvrage qu'à une date fixée, laquelle sera normalement postérieure à celle de la sortie de l'édition vaticane. Ce rappel n'était sans doute pas superflu : il expliquera à plusieurs de nos lecteurs pourquoi le texte liturgique de l'*Ordo* ne pouvait être publié avant le 10 février (voir aussi notre *Chronique de droit liturgique,* dans *L'Année canonique,* t III (1955), p. 246).

[4] L'édition vaticane se présente en un élégant volume 21×28, relié toile et muni de signets, imprimé sur papier ivoiré dans le style des missels vaticans in-4° et in-8° de 1952 et 1954. Il comprend, en 144 p., d'abord les deux documents du 16 novembre sus-indiqués, puis les rites du dimanche des rameaux et les jours Saints jusqu'au mercredi inclus, ensuite l'ordinaire et le canon de la messe, spécialement adaptés pour les rites des trois derniers jours de la Semaine Sainte ; enfin les textes des Jeudi et Vendredi saints et de la Nuit pascale. **Cette édition se caractérise par sa clarté, l'im-**

Ce sont donc ces trois documents, le Décret, l'Instruction et l'*Ordo* qu'il nous faut brièvement étudier. Nous dirons d'abord un mot de *l'élaboration de la présente réforme*, c'est-à-dire de ses motifs et des circonstances de sa préparation : ce qui nous permettra de mieux comprendre les désirs du Souverain Pontife ; puis nous examinerons les *Stipulations canoniques* nouvelles, qui bouleversent bon nombre d'habitudes ancrées dans les mœurs ; nous passerons ensuite en revue quelques *suggestions pastorales*, tenant compte à la fois des règlements nouveaux et des légitimes usages anciens ; enfin nous étudierons sous l'angle pratique les *textes proprement liturgiques* concernant l'office et la messe des jours saints [5].

I. — MOTIFS DE LA REFORME

1. — *Le droit des fidèles à la liturgie.*

Dans le commentaire du T. R. Père Antonelli, rapporteur général de la section historique de la S. C. des Rites, paru dans le numéro même de l'*Osservatore romano* qui rendait publique la décision du Souverain Pontife, on pouvait lire que, depuis la publication des livres liturgiques à la suite du Concile de Trente, il n'y avait peut-être pas, dans l'histoire liturgique, de fait qui pût égaler en importance la présente réforme, et cela non seulement parce que la Semaine Sainte est au centre de toute la liturgie, mais aussi à cause du caractère éminemment pastoral de cette mesure.

Quiconque lit le Décret et l'Instruction du 16 novembre 1955 ne peut pas n'être pas frappé par la répétition des considérations pastorales justifiant ces modifications disciplinaires et rubricales. Jamais, comme dans ces textes, de semblables préoccupations n'avaient été aussi explicitement exposées. Sans doute les récentes modifications des règles du jeûne eucharistique avaient déjà mis en relief la nécessité d'adapter aux circonstances la discipline touchant la participation des fidèles à la liturgie, afin que cette participation fût à la fois plus facile et plus fructueuse, mais il ne s'agissait là que de dispositions intéressant les règles liturgiques de façon seulement indirecte. Ici c'est *la liturgie elle-même des jours saints* qui est adaptée aux nécessités pastorales et l'ensemble des fidèles voient dorénavant les rites des jeudi, vendredi et samedi saints placés à des heures accessibles et débarrassés de complications inutiles.

Il se trouve que, par une coïncidence providentielle, la transposition de l'heure des offices de ces derniers jours de la Semaine Sainte, fait célébrer les événements commémorés à un moment de la journée qui cadre mieux avec *le moment même où les faits se sont historiquement produits* : le soir du jeudi saint, l'après-midi du vendredi saint, la nuit de Pâques. Mais — il importe de le souligner — *ce ne sont pas ces considérations d'exactitude horaire qui ont été seules déterminantes*, mais bien surtout les exigences de la pastorale, fondées sur le fait que, par suite de la non-fériation des trois derniers jours saints (depuis la constitution *Universa* d'Urbain VIII en 1642, citée dans le décret [6]), les travailleurs, élément le plus important de la population, étaient privés de la participation à la liturgie en ce sommet de l'année.

Le Saint-Père, dans l'encyclique *Mediator Dei* (20 nov. 1947) avait énoncé la valeur théologique de la liturgie, prière officielle de toute l'Eglise et dépassant de loin, quant à sa nature et quant à son efficacité, les prières privées ou même collectives, parce que faite : au nom même de l'Eglise, par des personnes députées par l'Eglise, et avec des rites (formules et cérémonies) institués par l'Eglise (cf. canon 1256).

Appliquant ces principes dans le décret que nous commentons, le Saint-Siège rappelle que les rites de la liturgie de la Semaine Sainte ont, par rapport aux célébrations extra-liturgiques (p. ex. heure sainte, Chemin de Croix) ou para-liturgiques (p. ex. cérémonies centrées sur l'Eucharistie ou sur la Croix) inventées comme « produits de remplacement » pour les heures où les fidèles pouvaient venir à l'église ces jours-là, une différence foncière, venant de l'*opus operantis Ecclesiae* qui leur confère à la fois une dignité unique et une efficacité spéciale. Que dire lorsqu'à cette association active à la prière officielle peut s'ajouter, comme ce sera le cas, la participation au sacrifice eucharistique lui-même et la réception de la Sainte Communion !

Les cardinaux et archevêques de France, dans leur importante *Note sur les « initiatives liturgiques »* [7], après avoir rappelé la supériorité de la véritable liturgie par rapport aux paraliturgies, ont souligné nettement que « les fidèles ont un *droit strict* à y participer activement ; ils ne doivent pas être frustrés de ses bienfaits ». Or, en ce qui concerne les cérémonies des plus grands jours de l'année liturgique, les chrétiens étaient,

pression de tous les textes à pleine page (suppression des colonnes, sauf pour les litanies de la Nuit pascale), l'emploi de paragraphes et de subdivisions numérotées, l'adoption de certaines graphies, soit déjà employées dans d'autres rééditions (p. ex. *Genetrix*, comme déjà dans le Rituel), soit nouvelles (*Hagio o Theos*). Les indications concernant les Heures canoniales figurent également dans cet ouvrage (mais on n'y trouvera pas les rubriques concernant la célébration pontificale des offices). La Librairie vaticane annonce un nouveau *Memoriale rituum* pour la Semaine Sainte à l'usage des petites églises paroissiales.

[5] Dès maintenant signalons l'excellent *Cérémonial de la Semaine Sainte*, dû au R.P. H. Littner, C.S. Sp. (continuateur des PP. Haegy et Stercky), Paris, Gabalda, 1956, in-8, 40 p. 200 fr.

[6] Il faut avouer qu'au XVIIe siècle le nombre des fêtes chômées était devenu excessif : « On nous ruine en fêtes », disait le savetier de La Fontaine, « et Monsieur le Curé de quelque nouveau saint charge toujours son prône ». Mais on doit déplorer que bien des fêtes secondaires aient été maintenues sur la liste au détriment des jours commémorant le « mystère pascal ». Pour d'autres fêtes supprimées par Urbain VIII, certains diocèses tournèrent la difficulté, ainsi les Comtois, mécontents de la suppression de la fériation de l'Immaculée-Conception, déclarèrent, en 1643, que l'Immaculée serait la patronne de leur nation (alors indépendante), et le 8 décembre resta chômé en Comté en tant que fête patronale du pays. En d'autres contrées, toutefois, la coutume maintint la fériation du Jeudi saint ou de l'après-midi du Vendredi saint, ainsi en de nombreuses régions d'Espagne.

[7] On en pourra trouver le texte, accompagné du commentaire que nous avons intitulé *Le droit du Saint-Siège, des évêques et des fidèles en matière liturgique*, dans le fascicule 42 de *La Maison-Dieu*, p. 29-55 ; nous nous permettons de renvoyer aussi à notre article *La législation liturgique* de *Paroisse et liturgie*, 1954, n° 5, p. 329-341. Cf. *Chronique de droit liturgique*, dans *L'année canonique*, t. III (1955), p. 252-253.

en fait, privés de la liturgie authentique et réduits à se contenter de cérémonies non liturgiques, faute de mieux. Aussi seront-ils reconnaissants à S.S. Pie XII qui leur ouvre la porte de la prière officielle en ces grands anniversaires de l'accomplissement du mystère de la Rédemption. Les pasteurs d'âmes, peut-être un peu déroutés tout d'abord par le bouleversement de leurs habitudes, ont compris, à la lecture des documents romains, que la place était dorénavant donnée à l'essentiel et que les anciennes cérémonies de remplacement des soirs du jeudi et du vendredi saints, simples *ersatz*, devaient céder le pas à la liturgie authentique, enfin accessible à tous.

2. — *Le succès des messes du soir.*

Lorsque parut la constitution *Christus Dominus* (6 janvier 1953) réorganisant la discipline du jeûne eucharistique en vue de permettre plus facilement l'accès de la Sainte Table aux fidèles, et concédant aux Ordinaires des lieux d'autoriser la messe et la communion dans l'après-midi et la soirée, l'accueil des pasteurs et des fidèles fut unanimement reconnaissant. Sans doute déjà des indults particuliers avaient fait quelques brèches à la discipline traditionnelle, mais cette fois le caractère général de la mesure entérinait un certain nombre de faits sociaux qu'il eût été malheureux de ne pas considérer sous l'angle pastoral, en particulier le fait que la plupart de nos contemporains travaillent, que leurs moments de liberté se situent dans la soirée, que souvent la seule matinée qu'ils peuvent consacrer au repos est celle du dimanche, que les écoliers eux-mêmes, obligés de se lever chaque matin assez tôt (y compris le jeudi pour le catéchisme) n'ont en fait que le dimanche matin pour se reposer eux aussi.

D'où le succès général des messes célébrées l'après-midi des dimanches et jours de fête, comme aussi le soir des premiers vendredis ou autres jours de semaine.

Parmi les jours où les évêques pouvaient donner des autorisations de célébrer, figuraient ceux qui attiraient à l'église un grand concours de peuple. Dans les commentaires que nous avons fait paraître au moment de la publication de *Christus Dominus* [8], nous nous demandions si le Jeudi Saint pouvait rentrer dans cette catégorie et nous répondions qu'au point de vue *théorique* on ne pouvait le nier, car toutes les églises étaient pleines ce jour-là dans la soirée (à défaut de la matinée) pour les Heures saintes ou les veillées paraliturgiques que le zèle des curés instituait faute de pouvoir dire la messe, et nous remarquions que s'il y avait un soir où il convenait de commémorer l'anniversaire de l'Eucharistie par le Christ « *in qua nocte tradebatur* », c'était bien ce *soir*-là.

Mais nous ajoutions que, *sur le plan pratique*, en raison des problèmes complexes que posait l'exécution de cet office (suppression de la visite des reposoirs dans la journée, transfert également au soir de l'office du vendredi, etc.), on ne pouvait le faire sans déclaration officielle réglant de façon sûre les indispensables détails : la S. Congrégation des Rites, consultée pour savoir si, en fait « *comprehendi possit Feria V in Cœna Domini* » (dans les jours où l'autorisation pouvait être donnée), répondit, le 21 mars 1953 : « *Dilata, et interim nihil innovetur* » [9] : elle se gardait bien de dire que le Jeudi saint ne rentrait pas dans la catégorie en question, mais indiquait nettement qu'une solution serait sous peu apportée officiellement au problème.

Cette solution officielle, c'est celle que nous avons maintenant reçue : on voit qu'elle n'est, pratiquement, que l'application des règles de *Christus Dominus* sur ce point particulier qui nécessitait des aménagements spéciaux. Mais — et c'est là qu'il faut noter le succès des messes du soir — alors que les autorisations de célébrer le soir sont, d'après *Christus Dominus*, à demander aux évêques et restent en somme des exceptions, ici *la célébration vespérale devient la règle* : c'est la première fois que cette obligation est faite, aussi convenait-il de le souligner spécialement, d'autant qu'aucune exception n'est admise en faveur du matin (la communion elle-même ne pouvant plus être reçue dans la matinée les jeudi, vendredi et samedi saints) : ce que nous appelons le « succès » de la messe du soir n'est-il pas ici total en effet ?

3. — *Le vœu de l'épiscopat.*

Ici, c'est du succès antérieur de la « Veillée pascale » qu'il nous faudrait parler. Nous nous bornerons à le signaler d'un mot car tous nos lecteurs ont compris — et les documents romains le disent, du reste, ouvertement — que la présente mesure ne fait qu'étendre à la liturgie des jeudi et vendredi ce qui avait si bien réussi dans la Nuit de Pâques.

Les rapports des évêques, en effet, ont quasi unanimement souligné l'*efficacité pastorale* de la célébration pascale selon le rit rénové, là où il avait été appliqué, et la plupart d'entre eux souhaitaient que la mesure fût étendue, toujours pour des raisons pastorales, aux cérémonies si importantes des deux autres jours. Il serait inexact de dire que tous souhaitaient que fût rendue *obligatoire* la célébration vespérale : en plusieurs pays restés chrétiens, et en nombre de paroisses des autres pays, l'assistance était imposante aux rites de la matinée, par exemple par suite de la fériation de fait observée ces jours-là, mais il faut reconnaître que ces cas restaient la minorité : le Saint-Père a voulu prendre une mesure à la fois générale et définitive qui tînt compte des conditions actuelles de vie les plus générales et des *desiderata* de l'ensemble de l'épiscopat mondial.

Comme nous le verrons, d'ailleurs, les traditions pieuses (par exemple dans la journée du Jeudi saint) peuvent parfaitement être conservées et adaptées aux nouvelles stipulations. Contrairement à ce que craignait tel ou tel éminent consultant, il n'y aura pas « perte de la dévotion eucharistique » le Jeudi saint : non seulement les personnes libres

[8] Cf. *Paroisse et liturgie*, 1953, n. 3, p. 193-201, et n. 4, p. 217-236.

[9] Dans notre article *La constitution* Christus Dominus *et la nouvelle discipline des messes du soir* ; *loc. cit.*, p. 197-198, nous avions étudié en détail le problème, y compris pour les cathédrales (messe chrismale le matin). Nous y reviendrons à propos du souhait que nous formulions sur la participation du peuple à la confection des Saintes Huiles. Nous parlions aussi des questions pratiques posées par le transfert au soir de l'office du vendredi.

de leur temps peuvent toujours aller, nous le dirons, adorer le Saint-Sacrement dans la matinée, (comme les premiers jours de la semaine, de façon absolument privée évidemment), mais surtout ce sont *toutes* les autres catégories de fidèles qui pourront participer, le soir, à la messe anniversaire et y faire la Sainte Communion.

Les évêques l'ont bien compris qui ont, en grand nombre, postulé la célébration vespérale des offices des Jeudi et Vendredi saints, tout en sachant bien que ce serait pour les curés un supplément de fatigue et que certaines complications pratiques (par exemple en cas de binage) en résulteraient. Là encore, il faut souligner le caractère audacieusement pastoral de la mesure souhaitée par « ceux que l'Esprit-Saint a placés à la tête de l'Eglise de Dieu », et rendue obligatoire par le Saint Père.

4. — *Les travaux des liturgistes.*

Parmi les travaux qui ont directement servi à l'élaboration du nouveau rituel de la Semaine Sainte, il faut faire une place à part au *III^e Congrès international d'études liturgiques* de septembre 1953 à Lugano et aux échanges de vues auxquels il a donné lieu relativement à la Semaine Sainte, soit au moment même de la réunion (exposés et discussions), soit par la suite (articles et controverses).

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails, mais nous ne pouvons moins faire que d'engager nos lecteurs à lire le compte rendu des conférences de ce Congrès, dans *La Maison-Dieu* n° 37, qui en a publié la traduction [1]. Ils y verront, en particulier, la conférence du prof. Zanetti relative à la réforme de la liturgie des Rameaux [2], l'article, et la discussion subséquente, du R. P. Schmidt, S. J., sur le Jeudi saint (et l'intégration du *mandatum* dans la messe), l'exposé historique et les conclusions pratiques du Revme dom Capelle, O.S.B., sur le Vendredi saint — dont le vœu sur la communion des fidèles ce jour-là a été exaucé [3].

Mais quelques semaines avant le Congrès de Lugano, le vice-rapporteur de la section historique de la S. C. des Rites, le R. P. Löw, C. SS. R. avait exposé à Linz (Autriche) quelques projets de réforme de la liturgie des jours saints [4].

Insistant sur les exigences de la *cura animarum*, le R. Père préconisait, le Jeudi saint, la *messe chrismale* le matin pour la consécration des Saintes Huiles (avec les oraisons et la préface extraites du sacramentaire gélasien [5]) avec comme épître le passage de S. Jacques, v, 13-16 et comme évangile celui de S. Marc, VI, 7-13 : ce sont les textes qui figurent à notre *Ordo*.

Pour la *messe du soir du Jeudi saint* [6], le R. Père la voyait encadrée par vêpres et complies : les vêpres sont supprimées dans l'*Ordo*. Il préconisait pour cette messe, anniversaire de l'institution du sacerdoce et de l'eucharistie, une participation plus directe de tous les prêtres présents à l'offrande du Saint-Sacrifice ; la Commission réformatrice n'a pas cru, pour l'instant, retenir cette intéressante suggestion (on verra qu'elle a même strictement interdit toute communion autre que celle de l'évêque célébrant à la messe du *matin*, où il y a des prêtres, diacres et sous-diacres obligatoirement parés, de peur qu'il y ait essai de « concélébration ») [7].

Le R. Père souhaitait l'introduction dans la messe même du rite du *mandatum :* il a reçu satisfaction de ses confrères de la Commission. Il était, en effet, curieux que ce rite, dont l'institution divine est si certaine et dont le Christ a prescrit le renouvellement en signe de charité, ne fût pas pratiqué partout au moins au jour anniversaire de la Cène.

Pour le *Vendredi saint*, il souhaitait que la prostration du début fût conclue par la traditionnelle oraison *Deus qui peccati veteris :* elle figure substantiellement dans le nouveau rite. Il préconisait le chant uniforme de toute la passion (sans l' « évangile » final spécial), l'indication dans le

[1] L'édition originale de ce compte rendu est en italien, *Atti del III^e Convegno internazionale di Studi liturgici*, Lugano, 14-18 sett. 1953. Lugano, Grand Séminaire, 1954.

[2] Voir surtout, à ce sujet, dans *La Maison-Dieu*, n° 41, l'article de Mme Boulet-Denis, *Le dimanche des Rameaux*, p. 16-33. Nos lecteurs qui en auraient la possibilité devraient lire aussi l'intéressante étude de dom Guy Mesnard, O.S.B. (de Solesmes) dans le précieux recueil d'*Etudes grégoriennes*, Solesmes, I, 1954, p. 69-81. *Vers une restauration du dimanche des Rameaux.* Ils verront que quelques-unes des solutions préconisées par le R. Père ont également été retenues par la Commission réformatrice.

[3] Sur la controverse Dom Capelle-R. P. Jungmann, portant sur ce point, il faudrait lire au moins le résumé qu'en donne Dom Maertens dans son article de *Paroisse et Liturgie*, 1956, p. 142 sq., *La communion aux présanctifiés* (Vendredi saint). On pourra lire aussi des remarques de dom Mols dans *Paroisse et Liturgie*, 1956, p. 39-40 (*Réforme de la Semaine Sainte*), à propos de cette communion des fidèles. On sait que, comme l'a démontré le P. Mendijur, O.F.M. Cap. dans son étude sur *La communion en el triduo de Semana Santa*, ce n'est qu'en 1679 que la Congrégation du Concile prohiba expressément la communion du clergé et des fidèles qui était encore possible dans certains lieux d'Espagne le Vendredi saint : voir à ce sujet G. Martinez de Antonana, C.M.F., *La instauracion de la Semana Santa*, dans *Ecclesia* (Madrid), 3 déc. 1955, p. 15. Dans le fascicule 41 de *La Maison-Dieu* (tout entier consacré, lui aussi, à la Semaine Sainte), l'article de dom Capelle, *L'office du Vendredi saint* (p. 73-83) reprend les conclusions qu'il a exposées dans un article de la *Nouvelle Revue Théologique* (1954, p. 142-154), *Le Vendredi saint et la Communion des fidèles*, et qui, redisons-le, ont été retenues par la Commission réformatrice. Cf. aussi du même : *La messe vespérale in Cena Domini et le Vendredi saint*, dans *Ephem. lit.*, 1955, p. 227-235.

[4] La conférence a été publiée ensuite sous le titre de *Die Liturgische Reform des « Sacrum Triduum »*, dans *Heiliger Dienst* (Salzbourg), 1953, p. 87-98. On en trouvera quelques extraits traduits dans *La Maison-Dieu*, fascicule 37, p. 125-127, *Vers la réforme liturgique des Jours saints.*

[5] Voir dans *La Maison-Dieu*, fasc. 41, les textes anciens des trois messes du Jeudi saint d'autrefois : réconciliation des pénitents, consécration des Huiles, anniversaire de la Cène, dans l'article de P. Jounel, *Le Jeudi saint*, p. 34-44. La messe chrismale de notre nouvel *Ordo* a pris comme postcommunion l'ancienne prière sur le peuple (p. 41).

[6] Voir à ce sujet le rapport du T.R.P. Antonelli au Congrès Eucharistique de Barcelone, *El triduo sacro*, la *Eucaristia y la Paz de Cristo*, dans *Actas del Congreso*, Sesiones de estudio, t. I, p. 749 (31 mai 1952).

[7] Il n'est pas superflu de rappeler ici qu'à Lyon, la messe du Jeudi saint comporte la concélébration consécratoire des prêtres indu ts. Cf. P. Martin, *Une survivance de la concélébration dans l'Eglise occidentale : la messe pontificale lyonnaise du Jeudi saint*, dans *La Maison-Dieu*, fasc. 35, p. 72-74. Il va sans dire qu'à Lyon les célébrants de la messe chrismale devront continuer à communier. Nous aurons l'occasion de parler de cette interdiction de communion, en passant en revue les nouveaux rites.

missel, du sens de chacune des *orationes fidelium*, avec un temps d'arrêt pour la prière silencieuse et le rétablissement d'une formule pour les gouvernants : il a eu satisfaction. Il souhaitait la suppression du simulacre de messe et l'instauration d'un simple rite de communion introduit par le *Pater* : c'est ce que prescrit l'*Ordo*.

Aussi, lorsqu'à Lugano l'unanimité des Evêques et des congressistes formula le vœu de voir « *toutes les célébrations de la Semaine Sainte réformées dans le même esprit* [que la Vigile pascale], *conformément aux soucis pastoraux du Saint-Siège* » (vœu n° 4 (*Maison-Dieu*, fasc. 37, p. 15), il était certain que, grâce surtout à ses Rapporteur et Vice-rapporteur généraux, la S. Congrégation des Rites prendrait ce souhait en considération à brève échéance.

Profitant des travaux des liturgistes et attentive aux souhaits des pasteurs, elle promulgue ainsi présentement une réorganisation des jours saints où l'on peut et l'on doit remarquer, entre autres caractéristiques, d'une part le *sens de la tradition*, qui restaure les célébrations authentiques de ces grands jours avec le maximum de fidélité aux vénérables usages séculaires, d'autre part la *mise en valeur de l'essentiel*, après élagage des fioritures accessoires [8], et par le moyen de rites « vrais » (p. ex. consécration obligatoire des hosties destinées aux fidèles à la messe même du Jeudi saint, etc.) ; enfin la *participation effective du peuple* (procession des rameaux, *mandatum*, défilé pour l'adoration de la Croix, *Pater* collectif, réponses faites par la foule, cierges allumés de la Nuit pascale, rénovation des engagements baptismaux, etc.).

C'est assez dire avec quelle joie tous les pasteurs (même ceux qui, au premier abord, ont été un peu déroutés par les problèmes à résoudre — nous pensons en particulier aux curés de campagne et aux prêtres bineurs obligés d'assurer offices, prédications, et... confessions) ont accueilli la réforme quand ils ont vu avec quel soin les nouveaux rites avaient été élaborés pour le bien des âmes [9].

II. — STIPULATIONS CANONIQUES

1. — *Les sujets de la loi.*

a) Comme déjà lors de la réforme des rubriques du missel et du bréviaire, le décret général *Maxima Redemptionis nostræ mysteria* prend soin, dès son premier article, de préciser exactement quels sont les sujets de la loi nouvelle, à savoir ceux qui suivent le *rit romain*.

Ne sont donc pas visés par la présente mesure ceux qui observent des rits latins non romains, soit dans des diocèses (p. ex. rits ambrosien, lyonnais, etc.), soit dans des ordres religieux (p. ex. rits dominicain, cartusien, etc.), *sauf en ce qui concerne l'horaire* qui est absolument impératif dans toute l'Eglise latine. Evidemment rien n'est changé *à aucun point de vue* aux rites des Eglises orientales, pour lesquelles la S. Congrégation des Rites est incompétente.

En France, signalons que le diocèse de Lyon a pris le nouveau rite (comme déjà il l'avait fait pour la Nuit pascale), mais il reste libre, en vertu d'une réponse obtenue en 1952 de la S. C. des Rites, de garder quelques particularités de sa liturgie du Samedi saint (ainsi ses quatre lectures traditionnelles, attestées chez Amalaire, au IXe siècle) et il va sans dire que ses rites du Jeudi saint, tant pour la confection même des Saintes Huiles (Pontifical lyonnais) que pour la concélébration (cf. *supra*) sont maintenus [10].

b) Se pose ici la question des *cérémonies propres à certains diocèses* pour quelques-uns des jours saints.

Il va sans dire que ces particularités locales ne sont pas abrogées par la présente réforme si, comme c'est généralement le cas, elles sont compatibles avec le nouveau rite. Ainsi il n'y a aucune difficulté à conserver, là où il est prescrit ou autorisé par le rituel diocésain, l'usage de laver les autels le soir du Jeudi saint ; mais le transfert de la messe au soir fera peut-être transférer à son tour cette cérémonie au vendredi matin (les matines du vendredi ayant lieu le matin).

Nous ne voulons, ni ne pouvons, donner d'autres exemples. Faisons cependant une exception pour le rite de l'*Attollite portas* de la procession des Rameaux, étant donné que cette particularité existe dans le propre de nombreux diocèses de France. D'un mot disons qu'au retour de la procession à l'église, le rite de percussion de la porte (maintenant supprimé puisqu'on entre sans coup férir ; d'où la présente difficulté) s'accompagne d'un dialogue entre le célébrant (qui chante *Attollite portas*, etc., par trois fois, de plus en plus haut) et les choristes situés à l'intérieur (*Quis est iste Rex gloriæ ?* demandent-ils à chaque fois) : les deux premières fois, le prêtre répond *Dominus fortis et potens...* et la troisième *Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ* et la porte s'ouvre. Nous pensons qu'étant donné le caractère même de ce rite (et les versets psalmiques employés : ceux même qui sont chantés à la procession d'après l'*Ordo*), il cadre bien avec le climat « triomphal et royal » de la procession.

c) Rien n'est changé au problème canonique du *droit aux cérémonies* de la fin de la Semaine Sainte dans les églises non paroissiales. Les présents décrets n'innovent nullement sur ce point (nous verrons seulement qu'ils permettent plus libéralement

[8] Aux Rameaux, qui, d'entre les fidèles, ne verra la différence entre les deux actes de l'office, l'un triomphal en rouge, l'autre pénitentiel en violet ? ; le Jeudi saint, comment ne pas se reporter aux gestes mêmes du Christ lors de l'institution de l'Eucharistie en cette soirée, surtout avec le *mandatum* qui met dans le « climat » de charité du jour ? ; le Vendredi saint, la commémoration de la Passion est bien mise au centre de tout le rite avec l'adoration solennelle et individuelle de la Croix.

[9] Disons dès maintenant que le *Congrès international de pastorale liturgique* d'Assise-Rome (18-22 septembre 1956) tirera les conclusions de ces réformes en traitant du « renouveau de la pastorale liturgique sous le pontificat de S.S. Pie XII ».

[10] Au rit lyonnais pour les bénédictions, la simplicité est la règle et le rit romain réformé est revenu à cette simplicité, par ex. pour la bénédiction des rameaux. Pour la Nuit pascale, il faut reconnaître que le rit lyonnais du Samedi saint était plus logique que le rit romain même réformé : en effet, il est curieux qu'ayant célébré la résurrection en blanc avec le rite du cierge pascal et l'*Exsultet*, on revienne au violet pour les lectures ; au rit lyonnais les lectures (en violet) précèdent la bénédiction du cierge.

qu'autrefois une messe basse supplémentaire le Jeudi saint, cf. *infra* au n° 4). On sait que si les églises paroissiales peuvent utiliser un rite simplifié les jeudi, vendredi et samedi saints (l'*Ordo* précise en détail ce rite, en attendant la refonte du *Memoriale rituum* annoncée), les églises non paroissiales ne peuvent utiliser ce rite sans ministres sacrés qu'avec un indult (les facultés des évêques leur permettent d'accorder cette permission et ils la concèdent effectivement à la plupart des chapelles de religieuses ou d'établissements d'éducation).

2. — *Force obligatoire.*

a) C'est *à partir de cette année même*, le dimanche des rameaux 25 mars, qu'est obligatoire le nouveau rite partout.

Contrairement à ce qui avait eu lieu autrefois pour les messes du soir (où, les premières fois, on avait demandé des rapports aux évêques), puis pour le rite de la Nuit pascale (où le rite restauré était seulement vivement recommandé), ici il n'y a *aucune* « *expérimentation* » prévue et la mesure est édictée comme immédiatement obligatoire.

On en voit facilement la raison. D'une part, le Saint-Siège, qui s'est sérieusement informé, sait que le bien des âmes exige cette mesure, même si ici ou là son exécution amènera quelques difficultés pratiques, surtout la première année. D'autre part, il sait que si la réforme n'est pas imposée, elle risque de n'être jamais appliquée dans certaines paroisses, où ces difficultés seront présentées comme pratiquement insurmontables : encore une fois, ces difficultés existent, et, — comme l'ont, du reste, recommandé certains évêques [1] — il sera opportun de les faire savoir au législateur, mais en attendant il faut obéir.

b) Est donc strictement interdite, comme nous le verrons, la célébration de quelque *messe* que ce soit (p. ex. si on a l'indult pour biner ce jour-là), pour quelque motif que ce soit, au *matin* du Jeudi saint (la messe chrismale excepté) ; **est également strictement interdite, où que ce soit et pour quelque motif que ce soit — si légitime soit-il, c'est-à-dire même si l'observance de la loi va priver de l'Eucharistie un bon nombre d'âmes — la distribution de la *communion* dans la matinée du Jeudi saint [2] ; est strictement interdite aussi toute cérémonie du « Samedi saint » au matin (mais, comme nous le verrons, le maintien de la possibilité de l'anticipation au soir de la cérémonie nocturne permettra, dans certains cas — à condition que les confessions aient été faites auparavant ! — l'accomplissement des rites nouveaux, le soir dans une paroisse et à minuit dans une autre) : nous allons voir précisément les problèmes canoniques posés par le nouvel horaire.**

3. — *Horaire.*

A) Le dimanche des *rameaux*, pas de difficulté spéciale. A chaque pasteur de voir à quel moment il doit fixer la cérémonie solennelle de la procession [3] selon les opportunités locales.

B) Le *Jeudi saint*, plusieurs points sont à considérer.

1. La *messe chrismale* se célèbre après Tierce.
2. La messe « *in Cena Domini* » se célèbre le soir, à l'heure jugée localement la plus convenable *entre 5 et 8 heures du soir*, mais ni avant ni après ces limites : il faut entendre ces chiffres de l'heure du *début* de la messe (et non de l'heure à laquelle doivent être finis les offices).
3. Etant donné qu'il s'agit d'offices *publics*, pour le comput des dites heures le canon 33 stipule de suivre le système horaire en vigueur dans chaque pays : « *standum est communi loci usui* ».

Toutefois, en France, il est officiellement permis de suivre soit l'heure légale actuelle (heure légale « extraordinaire », en fait, c'est-à-dire l'heure d'été, car l'heure d'hiver, bien que normale, n'a pas été rétablie), soit l'heure légale normale (c'est-à-dire l'heure d'hiver, qui retarde de soixante minutes sur l'heure officielle) : une lettre, datée du 31 janvier 1956, de S. Exc. Mgr Carinci, secrétaire de la S. Congrégation des Rites à S. Exc. Mgr Martin, archevêque de Rouen, président de la Commission épiscopale de pastorale et liturgie, le concède positivement. En pratique donc, on peut, *en France*, commencer la messe *entre 17 heures et 21 heures*, selon le comput officiel en vigueur.

4. Pour les sonneries de *cloches*, on observera la règle générale concernant l'interdiction de sonner après que les cloches de l'église principale du lieu ont fait silence.
5. L'*adoration au reposoir* doit normalement se poursuivre jusqu'à minuit au moins (*saltem usque ad mediam noctem*), c'est-à-dire, précise l'Instruction (n. 10), **jusqu'à ce que, à la commémoraison de l'institution de l'Eucharistie on doive substituer le souvenir de la passion et de la mort du Christ. L'esprit de la réforme, nous le verrons, n'est pas de se tourner encore vers le reposoir le vendredi matin (voir, dès maintenant, la différence entre le transfert du Ciboire le jeudi et la manière très simple dont il est rapporté le vendredi pour la communion) : ne pas faire du Vendredi saint un jour eucharistique.**
6. *L'office.* Nous en traiterons à part, ci-dessous, notons seulement ici ce qui concerne l'heure des célébrations publiques : les matines ne peuvent pas être chantées ni psalmodiées la veille, sauf le mercredi soir dans les cathédrales en raison de la messe chrismale du jeudi matin.

C) *Le Vendredi saint.*

1. Heure *normale* du début de l'office : *aux environs de 15 heures*, en raison de l'anniversaire de la mort du Christ. C'est donc le désir formel de l'Eglise de faire à ce moment-là, non une para-

[1] Ainsi S Exc. Mgr Lallier, évêque de Nancy, dit à ses curés : « S'il vous semble que les dispositions nouvelles présentent sur le plan pastoral des difficultés sérieuses, vous voudrez bien, *après Pâques*, m'en rendre compte. Mais au préalable vous aurez obéi loyalement au Souverain Pontife » (*Semaine rel. de Nancy*, 19 février 1956, p. 108).

[2] Nous pensons aux paroisses de binage où le desservant, pris entre les heures d'autorisation de la messe et la nécessité d'assurer les confessions, ne pourra pas toujours se rendre dans les annexes le soir dans la limite des heures fixées (qui ne conviendront, du reste, pas forcément à tous à la campagne). Mais, au moment où nous écrivons (et nous avons attendu exprès), les réponses romaines sont négatives à toutes les demandes de dérogation aux principes énoncés.

[3] Nous y reviendrons dans notre troisième partie : L'*Ordo* dit *post tertiam*, donc, en principe, le matin seulement.

liturgie ou un chemin de croix (cf. *supra*) mais la fonction *liturgique* elle-même.

2. Toutefois, pour des motifs pastoraux locaux, il est permis de choisir une heure plus tardive, *entre 15 et 18 heures*, pour le début de cet office.

3. En France, il est officiellement permis de prendre ces chiffres selon l'heure légale normale *d'hiver* (donc de 15 à *19 heures*) : ce qui dans les villes, sera certainement apprécié des travailleurs qui finissent leurs occupations à 18 heures. Pour les problèmes pastoraux, voir notre III[e] partie.

4. Quant aux *matines* on les chantera le matin.

D) *La Nuit pascale.*

1. L'heure *normale* est celle qui permettra de commencer la messe à minuit (mais on sait que, contrairement à la règle en vigueur pour la messe de minuit de Noël, il n'est pas nécessaire, dans le cas présent, d'attendre que minuit sonne pour pouvoir commencer la messe si les cérémonies préliminaires sont achevées : et ceci bien que, comme nous le dirons, le jeûne eucharistique ne soit en vigueur qu'à partir de minuit *in casu*). L'office est conçu pour se terminer aux premières heures du jour même de Pâques : il n'est pas superflu de le redire.

2. Comme les années précédentes, les Ordinaires des lieux peuvent permettre, *ponderatis fidelium et locorum condicionibus*, l'anticipation de la cérémonie dans la soirée (mais ce doit être pour de sérieuses raisons dont, répétons-le, l'Ordinaire est lui-même juge) : ici l'heure limite n'est pas fixée au moyen d'un chiffre précis, mais est suffisamment indiquée : « *non ante diei crepusculum, aut certe non ante solis occasum* » : ce ne peut donc jamais être « en fin d'après-midi », mais obligatoirement « dans la soirée », après le coucher du soleil : sur ce point, on aura remarqué que l'*Ordo* nouveau est plus large que l'*Ordo sabbati sancti* qui ne permettait pas de commencer avant 20 heures (*Ordinationes*, II, n. 4). Souhaitons qu'en facilitant ainsi l'anticipation à une heure de moins en moins tardive on n'en revienne pas, au bout de quelques années, à la matinée du samedi !

3. En raison du caractère désormais obligatoire de la célébration de la Nuit pascale, le *temps du carême* finit non à midi du Samedi saint, mais évidemment le soir seulement, comme avant la codification du droit canonique. De ce fait le canon 1252, § 4, n'a plus d'objet et l'obligation du jeûne et de l'abstinence, là du moins où ils sont toujours en vigueur, ne cesse qu'à minuit du Samedi saint.

On sait que par décret du 28 janvier 1949, la S. C. du Concile avait permis que les jours de jeûne soient réduits à un minimum de quatre (parmi lesquels ne figurait pas le Samedi saint) ; dans les diocèses de France rien n'est donc changé quant au jeûne et à l'abstinence par la nouvelle stipulation de l'*Ordo* [4].

Il n'est pas inutile de rappeler que les vendredi et samedi saints sont les deux jours de jeûne primitifs.

4. Le *Regina cœli* ne peut plus se dire à partir de midi du samedi. Il faut dire l'*Angelus* jusqu'au soir du samedi inclusivement.

5. L'*Ordo*, toujours par voie de conséquence, publie une formule de *bénédiction de la table* pour la journée du Samedi saint. Mais, là où on aura célébré la cérémonie nocturne dans la soirée et où l'on fera, ensuite seulement, le repas du soir, on emploiera le *benedicite* pascal.

6. La *bénédiction des maisons*, rite pascal par excellence, ne sera pas faite dans la journée du samedi.

7. Si des *mariages* sont célébrés le Samedi saint, il faut — comme les deux jours précédents — ne faire aucune solennité extérieure : il va sans dire que la messe, la communion, la bénédiction nuptiale sont interdites ; le rite ne comportera que l'allocution, l'échange des consentements, la bénédiction de l'anneau et quelques prières extraliturgiques (sauf indult, p. ex. à Paris).

8. De même les *funérailles* ne peuvent être célébrées solennellement : ni messe, ni chants (comme les deux jours précédents) : seuls le *Subvenite* et les prières de l'absoute sont récitées (et aucune sonnerie n'est évidemment permise).

9. Les *cloches* ne peuvent être sonnées dans la Nuit pascale que lorsque celles de l'église principale auront d'abord sonné. Encore doit-on, en toute hypothèse, s'assurer de la possibilité, d'après les règlements civils, de sonner durant la nuit.

4. — *Célébration multiple.*

A) Le *dimanche des rameaux*, aucune difficulté pour les messes privées, les binages, etc. Suivre les règles canoniques normales.

B) *Le Jeudi saint.*

1. L'*évêque* qui chante la messe chrismale a la possibilité de chanter à nouveau la messe vespérale.

2. L'*Ordo* autorise les évêques à permettre, « *ubi ratio pastoralis id postulet* », une et même deux messes basses dans les églises et oratoires publics, et une seule dans les oratoires semi-publics, en plus de la messe solennelle [5], mais à condition que cette ou ces messes soient célébrées à l'intérieur des limites horaires susindiquées (= entre 17 et 20 heures, ou 21 heures, cf. *supra*). Il est à noter que ces messes doivent être célébrées, sauf indult romain, par des prêtres différents [6] (l'*Ordo* ne donne pas automatiquement le pouvoir de biner).

3. Même en cas de binage *ex indulto* dans des paroisses différentes, l'horaire indiqué ci-dessus s'impose pour toutes les messes : que ce soit la messe suivie du transfert du ciboire au reposoir (là où on a l'indult du binage le vendredi), ou la messe chantée sans autre office (quand on ne doit pas revenir le lendemain), ou une simple messe basse.

4. Toutes les messes autres que la messe solennelle et la ou les messes spécialement autorisées par l'Ordinaire, sont interdites. Les prêtres sont invités à assister à l'office solennel et a y faire la communion (nous verrons qu'ils mettent l'étole dès le début de la messe).

[4] Cette stipulation est, du reste, plus une conséquence logique de la loi qu'une loi proprement dite, car la S. Congrégation des Rites ne serait pas compétente pour instituer un jour de jeûne ou d'abstinence.

[5] Quand celle-ci a lieu (cf. *supra*).

[6] La plupart des diocèses de France ont l'indult permettant le binage le Jeudi saint pour les prêtres chargés de *plusieurs* paroisses ; cet indult est facilement accordé par la S. Congrégation des Sacrements.

5. Signalons toutefois un curieux indult accordé par la S. C. des Sacrements aux directeurs nationaux et diocésains des Prêtres adorateurs le 31 avril 1953 (et valable pour 1954, 1955 et 1956) leur permettant de célébrer une messe privée le Jeudi saint « *dummodo Sacrum in sacello non conspicuo litetur, et duabus horis ante missam sollemnem, in ecclesia ubi ista celebretur* »[7].

6. Là où l'office ne peut avoir lieu les deux autres jours (par ex. dans des chapelles de religieuses où ne peuvent être célébrés les offices avec ministres sacrés ni de façon moins solennelle), l'Ordinaire peut continuer à permettre, s'il le juge bon, une messe qui ne sera pas suivie du transfert du ciboire à un reposoir. Rien n'est changé aux règles habituelles en pareil cas et le Vendredi saint on enlèvera le Saint-Sacrement du tabernacle jusqu'au matin de Pâques.

C) *Le Vendredi saint*

1. Comme par le passé, on ne peut faire l'office du Vendredi saint que là où, la veille, on a fait l'office spécial du jeudi (avec reposoir).

2. La faculté de biner dans deux paroisses différentes le Jeudi saint ne comporte pas celle de faire deux fois l'office le Vendredi saint. Mais la S. C. des Sacrements a, cette année, accordé des indults permettant aux évêques d'autoriser le binage les jeudi, vendredi et samedi saints dans la limite des heures prévues[8].

Il va sans dire qu'en cas de « binage » (*sensu lato*, puisqu'il n'y a pas de messe ce jour-là) le Vendredi saint, le prêtre ne se communiera qu'une seule fois.

D) *La Nuit pascale.*

1. Tous les prêtres qui font l'office de la Veillée pascale *in nocte* peuvent, bien qu'ils aient dit la messe après minuit, célébrer à nouveau le jour de Pâques. A plus forte raison, ceux qui ont, sur autorisation, célébré dans la soirée du samedi.

2. Les prêtres chargés de plusieurs paroisses peuvent décider de célébrer dans l'une le soir et dans l'autre la nuit (il ne s'agit pas ici d'un « binage » proprement dit puisque les deux rites sont posés à des jours différents : pratiquement les indults de binage accordés par Rome pour les jours saints précisent « le Samedi saint » à côté du vendredi). Mais là, la difficulté est plus sur le terrain pratique (confessions, fatigue) que sur celui du droit canonique...

5. — *Communion*

A) *Jeudi saint.*

1. A la *messe chrismale*, il est interdit (*non licet*) de distribuer la communion.

On peut, certes, regretter cette mesure, surtout là où une intelligente campagne de revalorisation des Saintes Huiles a fait convoquer les fidèles à cette cérémonie capitale et où on a, par exemple, fait venir à la cathédrale des représentants de toutes les paroisses du diocèse pour assister au rite et rapporter ensuite les Huiles bénites au curé.

Il faut ajouter que bon nombre d'évêques, âgés ou malades, qui ont l'obligation, s'ils n'ont pas d'auxiliaire, de consacrer les Huiles et donc de dire la messe chrismale, seront peut-être contraints de ne pas célébrer à nouveau la messe du soir et ne pourront ainsi communier leurs prêtres en ce jour où tout le *presbyterium* doit entourer le premier pasteur de l'Eglise locale.

2. Celà n'est que l'application d'une interdiction plus générale de communier le *matin* du Jeudi saint.

Et non seulement on ne peut pas communier le matin, mais la communion n'est autorisée le soir qu'à *l'occasion de la messe*, c'est-à-dire soit *intra missam*, soit immédiatement *post missam*[9].

On comprend, dans ces conditions, que le Saint-Siège ait accordé libéralement l'indult du binage...

3. *Une seule exception* est faite : pour les *malades en danger de mort* (nous ne disons pas : pour les malades *et* pour les personnes en danger de mort), le texte latin est formel (mais il a été parfois mal traduit) : « *exceptis infirmis in periculo mortis constitutis* ».

Si une concession de dernière heure était obtenue pour les malades ordinaires, nous la signalerons dans notre prochaine livraison.

4. Pour le *jeûne eucharistique* (dont il y aura lieu de rappeler les exigences : alcool interdit dès minuit ; nourriture solide (avec, au cours du repas, boissons alcoolisées en quantité modérée) interdite depuis trois heures avant la communion ; liquide non alcoolisé interdit depuis une heure avant), on notera que pour le prêtre *célébrant* c'est le début de la messe qui doit être pris comme point de repère.

Il n'est pas inutile de rappeler aux confrères, qui ont la louable habitude de fêter ensemble à table l'anniversaire de l'institution du sacerdoce, que les nécessités du jeûne eucharistique devront influer sur le nombre et la qualité de leurs boissons au repas de midi : l'un ou l'autre évêque a pris soin de le rappeler à ses prêtres pour éviter toute surprise de dernière heure.

B) *Vendredi saint.*

1. Toujours à l'exception des malades en danger de mort, la distribution de la communion aux prêtres et aux fidèles n'est possible que *intra officium*, donc ni avant ni même après.

Comme le Jeudi saint, il faudra indiquer exactement aux fidèles à partir de quelle heure précise il faut s'abstenir de solide et à partir de quelle heure il faut s'abstenir de liquide : comme nous le dirons, il faudra tenir compte du délai de jeûne pour fixer l'heure de l'office (ce pourra difficilement être à 15 heures la plupart du temps).

2. Ce jour-là, même le prêtre officiant peut suivre les règles du jeûne eucharistique à l'instar des fidèles, puisque, simple « communiant », il n'est tenu au jeûne qu'en fonction du moment de la communion et non du début de la cérémonie.

[7] *Revue eucharistique du clergé*, 1953, p. 98. Cf. notre commentaire dans *Paroisse et Liturgie*, 1953, n. 6, p. 388. Il va sans dire que la clause horaire de cet indult est à interpréter dans les limites actuelles de l'*Ordo*.

[8] Ainsi à Lyon, la *Semaine religieuse* du 2 mars 1956 (p. 194) fait état de semblable concession valable cinq ans.

[9] Dans les paroisses, on fera bien de prévoir cette possibilité *post missam* et de ne pas enfermer tous les ciboires dans le reposoir !

C) *Nuit pascale.*

1. Aucune communion n'est possible *le matin*, sauf pour les malades en danger de mort.

2. On ne peut distribuer la communion qu'au cours de la *messe* ou immédiatement après elle.

3. Ceux qui auront communié à l'office célébré dans la soirée (donc le « samedi »), pourront communier le matin de Pâques. Ceux qui auront communié à l'office de nuit (*post mediam noctem*) ne le pourront pas.

4. Pour ceux — célébrant et communiants — qui participent à l'office de la Nuit pascale (messe commencée *circa mediam noctem*), l'obligation du jeûne eucharistique ne commence qu'à minuit (précision intéressante pour les confesseurs et pour tous les fidèles) : encore devra-t-on rappeler que, le carême ne se terminant qu'à minuit, il n'est pas indiqué de festoyer le samedi soir avant la messe.

5. Si l'office est célébré dans la soirée, il faudra, là encore, fixer exactement aux fidèles le moment exact où ils devront s'abstenir de nourriture solide et de nourriture liquide.

6. — *Office*

A) *Innovation canonique.* Alors que jusqu'ici la simple récitation en commun du bréviaire était considérée comme une récitation *privée* collective (par opposition à la célébration *chorale*) et suivait les règles horaires très larges de la récitation privée, l'*Ordo* instaure une nouvelle réglementation, pour les offices de la Semaine Sainte, et stipule que l'office choral *et aussi l'office célébré simplement en commun* suivent les mêmes règles horaires précisées dans l'*Ordo*.

B) *Récitation privée.*

1. Rien de changé aux obligations de ceux qui n'assistent pas à la messe solennelle ou à l'office qui en tient lieu, durant les trois derniers jours de la Semaine Sainte au point de vue canonique. Observer toutefois les nouvelles rubriques (cf. *infra*, IV^e partie).

2. Ceux qui assistent aux offices solennels sont dispensés : de Vêpres le Jeudi saint et le Vendredi saint s'ils ont assisté à la grand messe ou à la fonction qui en tient lieu ; des complies du samedi et des matines et laudes de Pâques, s'ils ont assisté à l'office de la Nuit pascale.

C) *Célébration publique.*

Les jeudi et vendredi, l'office public ne comporte plus de vêpres ; mais les complies sont récitées immédiatement après la fonction vespérale. Pour l'horaire des matines, voir *supra*.

Le Samedi saint, rien n'est changé canoniquement à ce que prévoyait l'*Ordo Sabbati Sancti*, à part, comme nous le verrons, la substitution d'un nouveau psaume au *Laudate Dominum* des pseudo-laudes intégrées dans la messe de la Nuit pascale.

(*A suivre*). M. NOIROT.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Le ciel est-il un lieu ?

Q. — Certains théologiens allant jusqu'à nier que le ciel est un *lieu*, veuillez me rappeler le nom du premier hérétique condamné par l'Église pour avoir soutenu cette erreur. Il est cité dans les œuvres de S. Alphonse.

R. — Que S. Alphonse ait pu citer comme « hérétique » un écrivain ayant nié le « lieu » du ciel ; c'est possible ; nous n'avons pas la référence. Peut-être est-ce un écho de la doctrine de certains protestants, Brenz en particulier, tenant pour l' « ubiquisme » du Christ glorieux...

Quoi qu'il en soit, il ne semble pas possible de taxer d'hérésie une doctrine niant que le ciel soit un « lieu ». Sans doute, — et notre correspondant nous ferait grief de l'oublier, — le ciel est représenté, dans toute la tradition catholique comme le séjour où seront réunis, après leur mort, les justes purifiés de leurs fautes, « séjour de délices, de lumière et d'immortalité » (Lactance), « royaume de bonheur » (S. Hilaire), « lieu du repos, de la gloire, de la lumière éternelle » (S. Ambroise), S. Augustin y voit même divers habitacles pour différentes catégories de saints. Les conciles font écho à ces assertions (II^e de Lyon, Florence, etc.). La liturgie romaine emploie elle-même des expressions fort significatives : le *Memento* des morts désigne le ciel comme « le lieu de rafraîchissement, de la lumière et de la paix. »

Mais à quoi bon insister ? Le caractère symbolique ou métaphorique de ces formules apparaît dès qu'on interroge les écrivains ecclésiastiques sur la localisation précise du ciel. Résumant les opinions de ses prédécesseurs, S. Thomas place le ciel dans « le ciel empyrée » ; mais il reconnaît en même temps que l'existence du ciel empyrée repose uniquement sur l'autorité de Bède et de Strabon (I^a, q. 61, a. 4). Encore remarque-t-il que leurs témoignages sont discordants : les raisons invoquées à l'appui de l'opinion varient chez les auteurs qui l'ont soutenue. S. Thomas propose une raison de simple convenance : il la trouve dans sa vaste et belle conception de la finalité du monde et de l'unité des êtres. Du moment que Dieu avait destiné les saints à une double gloire, spirituelle et corporelle, il était dans l'ordre des choses qu'un séjour spécial et particulièrement glorieux leur fût réservé. D'ailleurs, l'ensemble des créatures matérielles et spirituelles constitue un seul et même univers. Les anges ont pour mission de présider, en vertu de leur nature immatérielle, au mouvement de toute la nature corporelle : il convenait dès lors qu'ils fussent placés dans le lieu suprême qui domine tous les mondes et réunira ainsi tous les élus. (I^a, q. 61, a. 4 ; a. 66, a. 3).

Mais quand il s'agit de préciser la « nature » de ce ciel empyrée, les divergences sont nombreuses. Pour nous en tenir à S. Thomas, « le ciel n'est pas de la même nature que les quatre éléments, comme l'avaient enseigné S. Augustin, S. Basile et

d'autres docteurs épris de philolosophie platonicienne. La philosophie péripatéticienne, qui fait consister le ciel en une quintessence, lui paraît plus sensée et plus belle : résolument il adopte cette doctrine, qui a pour elle, en outre, l'autorité de S. Denys... Aussi le ciel empyrée est-il de tous les corps le plus lumineux et le plus noble, celui qui est le plus actué par la forme. » (D.T.C., art. *Ciel*, II, 2505, 2507).

Vous ne voudriez pas, cher confrère, imposer ces hypothèses basées sur une physique périmée, comme un article de foi. Déjà au XIV[e] siècle, Durand de Saint-Pourçain et Gabriel Biel préconisaient la position prudente que doivent observer les théologiens : « Puisque nous ne savons de ce ciel rien de son existence, sinon par l'autorité (des docteurs), nous savons peu de chose de son action » (Durand) ; « Il faut, à ce sujet, exposer les différentes opinions, avec les raisons qu'elles invoquent, en laissant à chacun le soin de choisir ce qui lui semble plus probable » (Biel).

* *

Depuis bien longtemps, nous avons nous-même, dans l'*Ami*, insisté sur la prudence qui s'impose au théologien au sujet des « localisations » dans l'au-delà. D'ailleurs, les citations qu'on va lire serviront à mettre en relief notre pensée personnelle. Récemment le chanoine Panneton a publié chez Beauchesne un élégant petit livre sur « Le Ciel ».

« Des théologiens se sont demandé, écrit-il, si le Ciel ne serait pas un *état* plutôt qu'un lieu. L'Eglise n'a jamais défini dogmatiquement que le Ciel est un lieu ; cependant c'est l'opinion de la plupart des Docteurs. Comme c'est par analogie que nous parlons des lieux de l'Au-delà, nous pouvons dire plus sûrement avec l'*Ami du clergé* (sans exclure la notion de lieu) :

Le Ciel est avant tout un état plutôt qu'un lieu ; c'est l'état de ceux qui sont glorifiés dans la vision et l'amour béatifiants. La question du lieu du ciel est accessoire et peut même, sans péril pour la foi, être reculée jusqu'au jour de la résurrection, quant à sa solution. Alors les difficultés cesseront, puisque cieux et terre seront renouvelés (II Petr., III, 12-13 ; Apoc., XXI, 1 ; Rom., VIII, 19). En attendant ce jour heureux, il est beaucoup plus utile, il est indispensable même (au théologien) de fixer son attention sur les hautes leçons de spiritualité qui doivent, pour chacun de nous, en préparer l'avènement. Le principal n'est pas de savoir le lieu exact du Ciel, mais c'est de prendre le chemin qui y conduit [1].

M. Panneton estime que la meilleure solution est celle qu'a proposée le P. Garrigou-Lagrange :

Le ciel est le lieu et plus encore l'état de la suprême béatitude. Si Dieu n'avait créé aucun corps, mais seulement de purs esprits, le Ciel ne serait pas un lieu, mais seulement l'état des Anges qui jouissent de la possession de Dieu... (Mais), de fait, le ciel est aussi un lieu, où se trouvent l'Humanité sainte de Jésus depuis l'Ascension, la Bienh. Vierge Marie depuis l'Assomption, les Anges et les âmes de Saints (les corps de ceux-ci y seront réunis à leurs âmes après le Jugement dernier). Bien que nous ne puissions dire avec certitude où se trouve ce lieu par rapport à l'ensemble de l'univers, la Révélation ne permet pas de douter de son existence (*L'Eternelle Vie*, p. 283).

Se demandant quelques pages plus loin où se trouve « le lieu du ciel », M. Panneton fait encore une « citation » de l'*Ami*, ou plus exactement un résumé (incomplet d'ailleurs) d'une réponse sur le lieu du ciel. Le résumé se clôt par ces mots : « De cette géographie (de l'Au-delà) nous n'avons ni révélation, ni connaissance expérimentale ; les théologiens ne font que des déductions, et les théologiens contemporains sont de plus en plus réservés sur ce point. »

On peut regretter que notre pensée ait été ainsi mutilée. On nous permettra donc de la compléter en reproduisant notre ancien texte.

* *

« Pour sauvegarder ce qu'il y a d'essentiel dans le sentiment des Pères et des théologiens, dont on ne saurait s'écarter sans grande témérité, nous pensons qu'une exégèse pour ainsi dire matérielle des textes scripturaires et conciliaires ne s'impose pas. On sait fort bien la part considérable du symbolisme qui se trouve sous des expressions qui sembleraient justifier la réalité des réceptacles. Les « parties inférieures de la terre » sont conçues en rapport avec la peine de ceux qui, damnés pour l'éternité ou éloignés temporairement de Dieu, ne peuvent qu'être éloignés du ciel. Le ciel, à l'opposé, c'est le séjour en rapport avec l'état des élus déjà en possession de Dieu. Bien que Dieu soit présent partout, n'est-il pas d'une façon appropriée, plus particulièrement dans la partie conçue comme supérieure au monde créé, le ciel, lui qui est le Souverain Maître de toutes choses ? Ce symbolisme, toutefois, repose sur un fondement réel, à savoir l'existence d'un au-delà, dans lequel très réellement les esprits purs et les âmes, et, après la résurrection, les hommes, âmes et corps, doivent ou jouir du bonheur avec Dieu ou être éloignés de Dieu dans la souffrance. Et ce fondement montre bien qu'il ne saurait être question ici d'un pur symbolisme. Il y a ANALOGIE. C'est donc, à notre avis, la grande loi théologique de l'analogie qu'il convient d'appliquer ici dans notre conception des localisations de la vie future.

Les localisations de l'au-delà ne sauraient être conçues par nous d'une façon *univoque* aux localisations de cette vie. La localisation, en cette vie, suppose des êtres corporels ; les uns sont contenus dans les autres, par la juxtaposition de leurs superficies respectives. Les limites superficielles du contenant forment ainsi le lieu du contenu : *terminus continentis immobilis primus*, dit S. Thomas expliquant Aristote (IV Phys., lect. 6). Supprimez les corps, plus de lieu possible, au sens philosophique du mot ; bien plus, concevez un corps sans contenant, ce corps, tout matériel qu'il soit, n'aurait plus, à proprement parler, aucune localisation.

Pour arriver à nous faire un concept univoque de la localisation des habitants du monde de l'au-delà, il faudrait donc deux choses : 1° que ces

[1] Une simple remarque sur cette citation qui, dans l'essentiel, reproduit notre pensée. Tout d'abord, elle se lit non p. 553, indication donnée par l'auteur, mais p. 557-58, à l'occasion d'une autre consultation. « *Le Ciel*, avons-nous écrit, *c'est donc avant tout et directement, non un lieu, mais un état*, l'état de ceux,... » La phrase finale : « *Le principal...* » est inexistante dans notre texte ; elle répond néanmoins à notre conviction intime et peut-être reproduit-elle un passage d'un autre article de l'*Ami*. Cette remarque simplement pour rappeler que les citations doivent être exactes.

habitants fussent non seulement esprits, mais corps; 2° que leur localisation fût nécessairement faite dans les limites du monde créé. Quant au premier point, à part Notre-Seigneur et la Sainte Vierge, les habitants du monde de l'au-delà sont de purs esprits et jusqu'à la résurrection générale, des âmes séparées de leurs corps, donc assimilées aux esprits purs. Quant au second point, personne n'admettra que le monde matériel créé soit infini ; donc, on peut concevoir, en dehors des limites de ce monde matériel créé, l'existence d'un corps humain, fût-ce le corps du Sauveur ou de sa Mère, échappant totalement aux lois connues de la localisation [2]. Donc, l'univocité du concept de la localisation doit être exclu de notre théologie de la vie future.

Cette simple remarque nous ouvre des perspectives sans fin, devant lesquelles notre intelligence doit purement et simplement avouer son impuissance. Les bégaiements par lesquels nous décrivons la vie de l'au-delà ne peuvent qu'emprunter des formules suggérées par les choses d'ici-bas, mais dont la signification est nécessairement tout autre pour les choses de l'au-delà.

Ce serait donc, tout d'abord, un abus véritable que de vouloir trouver dans les paroles de l'Ecriture et dans les formules conciliaires une expression adéquate ou même simplement une indication suffisante par rapport à la localisation des êtres dans l'autre vie. Si une *définition* avait été portée sur les réceptacles des âmes, cette définition devrait encore, quant au sens à lui donner, subir la loi de l'analogie. A plus forte raison donc, l'analogie s'impose à l'égard d'idées qui ne sont que « suggérées » par l'Ecriture ou les Conciles.

Ce serait, en second lieu, étrangement s'abuser que de vouloir aboutir à un concept positif de la localisation des âmes dans l'autre monde. Placer l'enfer ou les limbes dans le centre de la terre (vérité certaine, dit pourtant Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. 16, n. 17), nous semble imaginatif et arbitraire. Si le feu de l'enfer devait être un argument en faveur de cette opinion, il faudrait que ce fût un feu matériel comme le nôtre. Mais que sait-on de la nature de ce feu réel ? Rien, absolument rien. Il est, et il atteint les âmes : c'est tout ce qu'on en peut dire. Placer le ciel à la partie supérieure du monde créé est une conception d'allure bien enfantine : n'est-ce pas un produit direct du système de Ptolémée, qui n'a rien à voir avec la Révélation ? Sans doute, après la résurrection générale, quand terre et cieux seront renouvelés, peut-être la conception des lieux (ciel, enfer, limbes) sera-t-elle plus facile ? D'ici là, le parti le plus sage est de s'abstenir de la vouloir préciser.

Appartenant au monde des esprits et de *l'au-delà* — qu'on pèse toute la valeur de ce terme *extra-mondial* — les « lieux » de l'enfer, du paradis, des limbes, du purgatoire échappent à coup sûr à nos catégories. Si nous les concevons par analogie à ce que nous pouvons imaginer ici-bas, sachons bien et proclamons que ce n'est qu'une analogie, dont il ne nous est pas même permis de scruter l'exacte valeur, et qui nous autorise simplement à affirmer qu'*ils sont*, sans pouvoir dire *ce qu'ils sont* » (*Ami*, 1932, p. 553-554).

* *

Une dernière remarque, empruntée à notre livre *Les mystères de l'Au-delà* (p. 42), achèvera d'expliciter notre pensée. Elle est d'ailleurs empruntée à Billot, *De novissimis*, q. 2, § 3, p. 45 (se référant à S. Thomas, I^a, q. 8, a.) :

« La difficulté réside en ce que les théologiens considèrent communément le Paradis, le Purgatoire, l'Enfer comme des *lieux* véritables. On se demande comment l'âme, substance purement spirituelle, peut « aller » en un lieu. D'après la philosophie thomiste, l'esprit n'est pas par lui-même en un lieu. L'ange peut être présent en un certain lieu parce qu'il y exerce une action. Il serait difficile d'affirmer que l'âme séparée puisse être présente en cette manière ; son action sur les choses extérieures semble, en effet, nécessiter son union au corps.

Peut-être est-il suffisant de comprendre cette présence de l'âme dans des « lieux » de félicité, de purification, d'expiation, *par une détermination d'ordre intellectuel*. En vertu d'une disposition divine, l'âme serait déterminée à connaître en particulier uniquement les choses qui sont dans le « lieu » que lui assigne la justice de Dieu, ou les événements qui s'y passent ; ainsi ce lieu deviendrait pour ainsi dire son séjour spécial et assigné... Mais ici encore une réserve s'impose. Autant il faut être affirmatif en ce qui concerne *l'état* des âmes, autant on doit se montrer réservé à l'égard du *lieu* où sont fixées ces âmes avant la résurrection des corps... »

A. M.

Limbes, Purgatoire et Jour du Jugement ?

Q. — 1° Que répondre à un enfant qui demande où seront placés les enfants morts sans baptême, au jour du jugement, à droite ou à gauche du Christ, avec les élus ou avec les damnés ? Ou bien faut-il dire qu'il n'y aura plus de limbes ; mais alors où placer les enfants des limbes ?

2° Après le jugement dernier, quelques confrères affirment que le purgatoire pourra subsister ; je tiens l'opinion contraire. Ai-je raison ?

R. — Ad I. Vous vous embarrassez bien inutilement. Très accessoire est le problème de la place occupée, au jugement dernier à droite ou à gauche du Juge. N'oubliez pas que « droite » et « gauche » sont des métaphores, ou si vous préférez des expressions symboliques pour désigner le bien ou les bons qui plaisent à Dieu, le mal ou les mauvais : « Le Seigneur connaît les voies qui sont à droite, mais celles qui sont à gauche sont mauvaises » (Prov., IV, 28). Les hommes destinés au ciel sont donc placés « à droite » ; ceux exclus du ciel sont à gauche. Manière symbolique de s'exprimer, à laquelle s'arrête S. Thomas dans son commentaire sur S. Matthieu. Les enfants morts sans baptême, et qui ont été destinés aux limbes, doivent donc normalement être placés « à gauche », puisqu'ils sont exclus du paradis. C'est d'ailleurs ce que disait nettement le concile de Carthage de 416 :

[2] « Rien n'empêche, écrit S. Thomas, que le corps du Christ soit en dehors de la sphère des corps célestes *et qu'il ne soit pas dans un lieu qui le contienne* » (III^a, q. 57, a. 4). Quelles que soient les réserves à faire à la conception du ciel empyrée, il est bon de constater qu'ici S. Thomas ne voit aucune répugnance à admettre que le corps du Christ, dans l'au-delà, ne soit pas localisé quelque part. C'est en pleine conformité avec les principes que l'on a rappelé ici-même. Quant aux autres considérations de cet article 4, conformes aux principes de l'ancienne physique, *omnino a parte ponenda esse videntur*, écrit Billot (*De Verbo incarnato*, q. 57-59, § 1).

« Quel catholique hésiterait à dire cohéritier du démon celui qui n'a point mérité d'être cohéritier du Christ ? Celui qui ne sera pas à droite de celui-ci sera inévitablement à sa gauche. »

Vous pourrez donc orienter votre réponse en ce sens, mais en y ajoutant deux remarques importantes :

La première vise les possibilités de la miséricorde divine à l'égard d'enfants non baptisés, mais qui pourraient être sauvés en raison des sentiments de leurs parents chrétiens ou de toute autre disposition providentielle. Simples exceptions imprévisibles et totalement inconnues de nous.

La seconde doit expliquer ce qui paraît un peu dur dans la formule conciliaire : « Le concile établit une association entre le démon et les enfants morts sans baptême. Il les place à gauche... mais il ne parle ni de tourments, ni de flammes, ni de douleurs. A tout prendre, ce texte peut se concilier avec l'affirmation de l'existence des limbes. Celui qui croit à cette existence, reconnaît que l'enfant est exclu de l'héritage du Christ, par le fait qu'il n'est point à droite parmi les élus du Christ et qu'il reste à gauche d'une certaine façon sous l'empire du démon. »

Bien entendu les limbes des enfants et de ceux qui leur sont assimilés ne finiront pas au jugement dernier : « La tradition est unanime pour l'affirmer ; le nier serait aller contre la doctrine toujours reçue de la nécessité du baptême *saltem in voto* comme moyen de salut, contre les décisions d'Innocent III et du concile de Florence qui excluent l'idée d'une peine temporaire pour ceux qui vont aux limbes. Aussi faut-il écarter l'opinion de Minges. D'après ce théologien, il serait *peut-être* possible que les enfants morts sans baptême arrivent un jour à la béatitude éternelle, si des hommes justes offraient ici-bas leurs mérites et ceux du Christ pour eux... »

Ces deux citations sont de Mgr Gaudel, art. *Limbes*, du *D.T.C.*, 763-64, 769.

Ad II. — Sans doute, aucune définition conciliaire et même aucune déclaration pontificale n'assigne au purgatoire un terme au moment du jugement dernier. Tel est pourtant le sentiment et l'on peut dire la foi perpétuelle de l'Eglise, à laquelle on ne saurait s'opposer sans commettre une grave erreur. Billot (*De novissimis*) en apporte trois témoignages.

Premièrement, nonobstant les divergences qui les séparaient, l'accord sur ce point des Latins et des Grecs au concile de Florence :

> Les Italiens (c'est-à-dire les Latins) confessent, dans le siècle présent (jusqu'à la fin du monde) un feu et la purification par ce feu ; dans le siècle futur (après la fin du monde), ils confessent un feu, non plus purificateur, mais éternel... Mais les Grecs ne confessent le feu qu'après la fin du monde (*in futuro tantum*) ; la peine temporaire infligée aux âmes encore souillées de péchés et qui doivent se trouver temporairement dans la douleur et les peines...

Deuxièmement l'Ecriture annonce la consommation de la Jérusalem céleste au jugement dernier :

> Tous les hommes seront alors divisés en deux classes ; « Les méchants iront au supplice éternel, les justes à la vie éternelle. » Aucun milieu entre la géhenne et le royaume : tout ce qui appartient au temps et à l'état de voie doit se résoudre dans la vie éternelle.

Enfin, les Pères corroborent cette doctrine par leur témoignage. Deux textes de S. Augustin sont très nets à cet égard :

> Les uns subiront des peines temporaires seulement en cette vie ; d'autres après leur mort ; d'autres maintenant et alors, mais en tous cas avant le dernier et très sévère jugement.
>
> Le chrétien n'admet les peines du purgatoire qu'avant le dernier et terrible jugement (*De civ. Dei*, l. XXI, c. 13, 16).

Aux justes qui, au moment du jugement dernier, auraient encore à expier quelques fautes, Dieu pourvoiera à leur justification par des peines rapides et volontairement acceptées. (S. Thomas, IV, *Sent.* dist. 47, q. 2 ; a. 3 ; sol. 2 ad, 5).

Témérité ou absurdité au sujet du feu de l'enfer ?

Q. — Définissant les notes théologiques relatives à chacune des parties de l'enseignement catholique sur l'enfer, le P. Héris, O. P. dit, en parlant de la *réalité* du feu de l'enfer : « C'est une réalité *objective*, distincte du damné. *Il y aurait pour le moins témérité* à soutenir que le damné trouve en lui-même son châtiment, dans son état subjectif, et particulièrement dans son remords et son désespoir ».

D'autre part, les Fiches de l'A.C.J.F. (Fiche n° 99) écrivent : « Il est *absurde* d'imaginer que Dieu punit le pécheur par le moyen d'un tournant étranger à sa conscience. Dieu n'est pas un tortionnaire. C'est du dedans que le damné se voit, on ne dit pas seulement en proie à un conflit, mais devenu lui-même insoluble conflit. »

L'*Ami* voudrait-il me dire : *a*) S'il voit un moyen de concilier ces « témérité et absurdité » ; *b*) Ce qu'il pense de l'une et l'autre de ces deux positions.

R. — L'*Ami* pense tout d'abord que, lui proposant des textes à apprécier, vous devriez transcrire ces textes littéralement. Nous avons pu confronter celui du P. Héris et le texte mis entre guillemets que vous lui attribuez. Le sens est essentiellement le même, mais la présentation est plus nuancée chez Héris. Voici le texte original :

> Ce que l'Ecriture et la Tradition appellent feu de l'enfer, représente-t-il une réalité objective distincte du damné lui-même ? La question se pose, car certains textes des Pères prêtent à discussion. Le feu ne signifierait-il que l'état subjectif du damné et tout particulièrement son remords et son désespoir ? Nous retrouverons au XVIIIe et au XIXe siècles quelques auteurs qui, s'autorisant de l'opinion d'un théologien comme Catharin, affirmeront la liberté du fidèle en cette matière ; certains d'entre eux inclineront à penser que le feu est ici une simple métaphore.
>
> Il n'en reste pas moins vrai que l'accord des théologiens s'est fait sur ce sujet de plus en plus complètement. On peut donc regarder comme faisant partie de l'enseignement ordinaire de l'Eglise, par l'intermédiaire de ses théologiens, la doctrine de l'objectivité du feu de l'enfer. Il y aurait au moins témérité à s'opposer à cet enseignement. (*L'Enfer*, coll. *Foi vivante*, 1950, p. 257).

Quelques pages plus loin, le même auteur revient sur la question :

> Le plus important, parmi ces châtiments divins (de la peine du sens) est *le feu éternel*. Nous savons que ce feu est *réel* ; l'opinion commune des théologiens n-

nous autorise pas à penser autrement. On lui donne le nom de feu, non parce qu'il s'identifie à notre feu terrestre, mais parce qu'il comporte une certaine analogie avec lui, analogie qu'il est d'ailleurs difficile de préciser, sinon en ce sens qu'il est cause chez les damnés de souffrances aiguës que l'on peut comparer à la brûlure produite par le feu sur notre organisme.

Certains auteurs ont parlé de feu spirituel pour le distinguer de notre feu matériel. L'expression n'est pas heureuse, car une substance spirituelle ne peut être qu'une intelligence séparée à la manière des esprits purs, et ce serait faire du feu éternel un être intelligent et conscient, ce qui ne vient à la pensée de personne. Si subtil que soit le feu de l'enfer, il n'en reste pas moins une réalité matérielle, c'est-à-dire une réalité privée de vie organique et spirituelle. Il est un être créé par Dieu et destiné au châtiment des réprouvés... (*Op. cit.*, p. 290-91).

Avant d'aller plus loin, et tout en affirmant notre complet accord avec le théologien dominicain, disons que nous n'aurions pas employé l'expression « réalité *matérielle* » appliquée au feu de l'enfer. Dans l'article *Feu de l'enfer* que nous avons donné au *D.T.C.* il y a plus de quarante ans (!) et dont le P. Héris s'inspire plus d'une fois, nous avons cru devoir dissocier « réalité » et « matérialité » :

Les choses de l'au-delà ne peuvent nous être connues, même avec le secours de la révélation, que par mode d'analogie, nos concepts n'exprimant que l'objet propre de notre connaissance, c'est-à-dire les êtres matériels d'ici-bas. *A priori*, on peut donc affirmer que le feu de l'enfer, analogue à notre feu terrestre, lui ressemble et s'en différencie ; dans quelle mesure exacte, c'est ce qu'il serait téméraire de vouloir préciser. Mais la loi de l'analogie demande, semble-t-il, qu'on établisse une différence jusque dans la *nature* même du feu, et non seulement dans ses propriétés et effets... (Col. 2223).

Nous avons conservé cette position prudente dans *Les Mystères de l'Au-delà* (Paris, Téqui, p. 56-57, 68-69).

Il faut aller plus loin dans l'analyse que nous pouvons faire, à la lumière de la révélation et de l'enseignement des théologiens, de *l'action* du feu de l'enfer sur les damnés. Ce dernier point est essentiel si l'on veut formuler une appréciation équitable sur l'indication donnée par les Fiches de l'A.C.J.F.

L'action du feu s'exerce sur les *âmes* et sur les *corps*.

De soi, écrit le P. Héris, une réalité matérielle ne peut agir sur un esprit : ce ne peut donc être qu'à titre d'*instrument* de la justice divine que le feu exerce une activité sur les esprits réprouvés et les âmes séparées. Ainsi voyons-nous dans dans les sacrements une matière, comme l'eau du baptême, produire instrumentalement la grâce dans les âmes. Tout instrument a une action qui lui est propre et qui se trouve déterminée et limitée par la nature même de l'instrument. Mais celui qui s'en empare peut élever cette action et lui faire produire un effet d'ordre supérieur. L'artiste qui se sert d'un piano pour exprimer une œuvre musicale ne fait pas autre chose. Dieu, qui est le maître de ses créatures, peut les employer à produire des effets qui les dépassent. C'est ce qui arrive pour le feu de l'enfer quand Dieu l'utilise pour le châtiment de l'esprit ou de l'âme séparée (p. 291-292).

Il resterait à dire en quoi consiste cette action du feu sur les esprits réprouvés. Les hypothèses des théologiens à ce sujet sont nombreuses. Nous les avons exposées dans l'article *Feu de l'enfer*, col. 2227-2236. Le P. Héris s'arrête avec raison sur l'explication de S. Thomas :

Le feu de l'enfer exerce sur l'esprit réprouvé une force contraignante qui limite son activité intellectuelle et volontaire et lui fait expier tous les désordres accumulés par l'exercice d'une liberté sans frein. En d'autres termes, le feu éternel a ce pouvoir de contrainte qui entrave en un lieu donné les esprits mauvais et ne leur laisse d'activité spirituelle qu'autant que Dieu juge à propos de leur en accorder. Châtiment redoutable, pour un esprit qui ne demande qu'à s'épanouir dans la lumière et à vivre intensément sa vie spirituelle (p. 292-93).

Ici encore, tout en étant d'accord avec P. Héris, nous regrettons qu'il ait parlé de la contrainte qui entrave « *en un lieu* » donné les esprits mauvais. Le « lieu » ne joue ici qu'un rôle très secondaire. Qu'on nous permette de reprendre la même explication, mais telle que l'a proposée l'article *Feu de l'enfer* (col. 2230-2232, 2234) et qu'on la retrouve dans *Les Mystères de l'Au-delà*. Après avoir pris la comparaison de l'action instrumentale des sacrements, notre texte se complétait ainsi :

Mais une substance corporelle ne peut agir sur un esprit, ni lui nuire en quoi que ce soit, ni même l'appesantir, si cet esprit ne lui est pas uni en quelque manière. Or l'esprit peut être uni au corps de deux façons : d'abord comme la forme l'est à la matière pour ne faire qu'un avec elle, et c'est ainsi que l'âme est unie au corps ; mais cette union ne saurait être celle du feu et de l'esprit réprouvé ; — ensuite comme le moteur l'est au mobile, par l'application de sa puissance en un tel lieu à tel corps et non ailleurs. Mais s'il est naturellement possible au corps de *recevoir* ainsi l'application d'une puissance spirituelle, il ne peut naturellement *retenir* cette puissance toujours libre de se retirer et de se porter ailleur ou même de ne se porter nulle part. Il faut donc qu'en plus de sa vertu propre qui est de recevoir l'application des esprits réprouvés, le feu infernal reçoive, à titre d'instrument de la vengeance divine, la vertu de *retenir*, de *renfermer* en lui l'esprit, de l'*y maintenir appliqué* et, pour ainsi dire, de l'enchaîner à une barrière infranchissable. Dès lors, le feu deviendra réellement afflictif pour l'esprit : il lui rend impossible le libre exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où il veut et comme il veut. Cette explication ne supprime pas la peine située dans l'ordre de la connaissance... ; elle est plus complète et donne la raison psychologique de la souffrance des damnés par la théorie de l'enchaînement physique — *alligatio* — des esprits par le feu. Qu'on le remarque bien : il ne s'agit pas ici seulement d'un enchaînement dans un lieu, enchaînement admis par tous les théologiens ; la doctrine thomiste va plus loin : il s'agit d'un enchaînement qui saisit les facultés des damnés par quelque chose d'intrinsèque et qui arrête, dans leur principe même, les opérations. Feu mystérieux que ce feu réel de l'enfer, qui enveloppe ainsi, pénètre et retient, soumises à son action irritante, les puissances spirituelles elles-mêmes ! C'est bien autre chose que l'incarcération, qui n'atteint le prisonnier que par l'extérieur : ce sont les puissances, c'est l'être même du réprouvé que le feu atteint dans leur vitalité. Ainsi, même en dehors de l'enfer, les démons portent avec eux la peine du feu et souffrent tout aussi réellement que s'ils étaient encore au fond des enfers ! » (*Mystères de l'Au-delà*, p. 72).

Quant à l'action du feu infernal sur les corps après la résurrection, le P. Héris, reproduisant un texte de l'article *Feu de l'enfer* sur certaine conception récente (cf. Tournebize, *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*) d'un feu agissant uniquement par mes mouvements physico-mécani-

ques, se demande avec raison si les théologiens qui en appellent à cette hypothèse sont mieux inspirés que les anciens théologiens dominés par les lois de la physique ancienne. Aussi bien, dans *Les Mystères de l'Au-delà*, avons-nous totalement abandonné toute sympathie pour l'explication de Tournebize. Nous sommes, en effet, en face d'un mystère que nos connaissances de la terre ne nous permettent pas d'approfondir ; mais

un mot de S. Thomas pourrait peut-être fournir non la solution du mystère, mais une suggestion intéressante. Elle se trouve mêlée à des considérations périmées concernant l'influence des astres sur les corps corruptibles ; mais du moins une idée est à retenir : Dieu se servirait du feu de l'enfer pour laisser, dans les corps des damnés après la résurrection, non plus des impressions matérielles qui entraînent toujours après elles une certaine altération, mais des impressions d'*ordre intentionnel*, ce qu'il appelle « passion de l'âme » (Suppl., q. 86, a. 3). Ne pourrait-on pas dire tout simplement que, comme la gloire de l'âme enveloppe et transfigure le corps de l'élu ressuscité, ainsi la douleur de l'âme (*passio animæ*) pénètre et crucifie le corps du damné, en rejaillissant sur lui ? (p. 73).

* *

Pour porter un jugement équitable sur l'assertion des *Fiches*, il est bon de faire tout d'abord abstraction de la réalité objective de l'instrument divin, analogiquement appelé feu, cause de la peine du sens chez les damnés, et de considérer uniquement cette souffrance subjective. L'analyse de la conception thomiste, telle que nous l'avons formulée plus haut, fait comprendre que la peine du sens est quelque chose d'intérieur à l'âme et au corps du damné ; l'enchaînement de l'esprit est un arrêt de sa vitalité même, de sa liberté, de toutes ses opérations intellectuelles et volontaires, et cet enchaînement, selon l'hypothèse en dernier lieu émise, rejaillit sur les corps par l'âme elle-même. C'est en considérant cet aspect subjectif de la peine du sens, que l'auteur des Fiches a pu écrire qu' « il est absurde d'imaginer que Dieu punit le pécheur par le moyen d'un tourment *étranger* à sa conscience ». C'est, en effet, vraiment « du dedans » que le damné « se voit, on ne dit pas seulement en proie à un conflit, mais devenu lui-même insoluble conflit. »

Position théologique acceptable et vraie, *si elle entend ne pas exclure la réalité objective de la cause de cet insoluble conflit.* Avouons cependant que le texte qui nous est soumis (nous n'avons pu en vérifier l'exactitude), *prout sonat*, laisserait facilement entendre que la peine du sens devrait, même dans sa cause, être confondue avec le tourment subjectif du damné. Auquel cas, il faudrait renvoyer l'auteur de la Fiche à son confesseur. En effet, en 1890, un curé du diocèse de Mantoue avait proposé le cas suivant à la Sacrée Pénitencerie : « Un pénitent déclare à son confesseur que, selon lui, les termes « feux de l'enfer » ne sont qu'une métaphore pour exprimer les peines intenses des démons. Peut-on laisser les pénitents persister dans cette opinion et les absoudre ? » — La S. C. de la Pénitencerie répondit : « Il faut les instruire avec soin et ne pas absoudre ceux qui s'obstinent. »

Il serait regrettable que pareille injonction puisse s'adresser à un dirigeant de l'A.C.J.F.

A. MICHEL.

Sur qui ou sur quoi porte la taxe d'entretien de l'église ?

Q. — Dans le pays ou j'exerce mon ministère (hors de France), la réfection et l'entretien de l'église (propriété de la paroisse) sont assurés par les fidèles, qui versent, à cet effet, une cotisation, déterminée de façon approximative par le Conseil de fabrique.

Je voudrais savoir si cette cotisation doit revêtir un caractère « personnel » ou « territorial ». Je m'explique : faut-il dire que l'imposition frappe *directement* les personnes (et indirectement les biens) — ou, au contraire, directement les biens (immeubles, propriétés) et indirectement les personnes ?

Par exemple : un fidèle possède une ferme sise sur le territoire de ma paroisse, bien que ce propriétaire réside ailleurs. Cette ferme doit-elle participer aux dépenses paroissiales d'entretien de l'église au prorata de son revenu ?

R. — 1° Notre première réponse sera de renvoyer notre lointain consultant « aux coutumes légitimes, conventions ou statuts particuliers » de son diocèse, comme le fait le canon 1186, avant toute autre stipulation. La « loi civile » elle-même sera à observer si elle décide quelque chose en cette matière (*ibid.*). Mais peut-être notre correspondant n'a-t-il trouvé dans le *droit local* aucune précision satisfaisante, puisqu'il s'adresse à la Revue. Nous rappellerons donc à son intention, — et peut-être aussi pour le profit d'autres lecteurs, — les principes du droit général, sous réserve de la prééminence que conservent les déterminations du droit particulier, s'il en existe.

2° Aux termes du canon 1186, 2°, la charge de l'entretien ou réparation de l'église paroissiale incombe, dans l'ordre qui suit : *a*) d'abord aux biens de la fabrique — la part nécessaire à la célébration du culte divin et à l'administration ordinaire de l'église étant sauvegardée ; — *b*) au « patron », si le droit de patronage lui a été acquis *ex titulo ædificationis*, cf. can 1469 ; — *c*) à ceux qui perçoivent quelques revenus provenant de l'église, selon un tarif à fixer par l'Ordinaire, proportionnellement à ces revenus ; — *d*) enfin *aux* « *paroissiens* ».

A prendre ce canon à la lettre, si les biens des personnes (physiques ou morales) désignées en premier lieu sont suffisants pour faire face à toutes les réparations, les personnes suivantes se trouvent libérées de toute obligation. Il en serait ainsi des « paroissiens », énumérés en 4e lieu, si les dépenses pouvaient être assumées par la fabrique, le patron ou les bénéficiers. Cependant, *l'équité* réclame que, si une seule personne se trouvait fortement grevée, les autres lui apportassent leur aide, en prenant à leur charge une partie des dépenses.

3° C'est sur le sens précis et l'extension à donner à ce terme de « paroissiens » que porte le doute soulevé par notre correspondant. La question n'est pas nouvelle ; elle avait déjà fait couler de l'encre dans le droit antérieur au Code.

C'est le Concile de Trente (Sess. XXI, c. VII, *de Ref.*) qui a instauré la discipline contenue au canon 1186, 2°, et dont les premiers linéaments figurent dans le décret de Gratien (caus. XII, q. 2, c. 27, 30 ; cf. caus. X) et dans les Décrétales (l. III, tit. 43, cap. 1, 4). Le Concile lui aussi cite les « paroissiens » comme ayant la charge de la réparation de l'église, mais en *dernier lieu*, « à défaut des au-

tres » (énumérés antérieurement), à savoir : les fruits et revenus de cette église, les patrons et tous ceux qui perçoivent quelques parts des revenus de l'église.

De très bonne heure la S. Congrégation chargée d'interpréter le Concile de Trente (et appelée pour cette raison « Congr. du Concile ») fut questionnée sur l'extension à donner au mot « *parochiani* » [1]. Fallait-il l'entendre des seuls fidèles habitant la paroisse, ou également des « possédants » dans le territoire, bien qu'ayant leur domicile ailleurs ?.. Dès le 6 septembre 1783 la S. Congrégation répondait : « [Ad restaurationem] *teneri populum et possidentes in districtu parochiæ, per æs et libram* » (c'est-à-dire que les prestations devaient être faites en argent). Et la décision était confirmée le 10 janvier 1784 (*Codicis fontes*, vol. VI, n° 3833).

Une question analogue fut posée en 1824, à propos de la réparation d'une église rurale (et aussi de la maison curiale). Le recourant (archevêque de Spolète) faisait valoir, en s'appuyant sur les décisions précédentes, que « les *étrangers*, s'ils possèdent des biens dans le territoire paroissial où se trouve l'église à réparer, ne sont pas excusés de la participation à la collecte, d'abord parce qu'il ne manque pas d'auteurs pour affirmer que cette collecte est une charge qui porte sur les choses elles-mêmes (*onus rebus inhærens*), mais aussi parce que les biens en général sont « tacitement grevés d'une hypothèque au profit des nécessités publiques du lieu où ils sont situés ». Le 20 mars 1824, la S. Congrégation du Concile répondit : 1° que les propriétaires (*possidentes*), même habitant d'autres paroisses, sont tenus de verser leur obole en espèces (*per æs et libram*) ; 2° les fermiers ou exploitants (*coloni*) peuvent être tenus à des travaux ou corvées (*operas præstare*) si l'archevêque le juge opportun. (*Fontes*, VI, n. 3986).

Une autre résolution, du 25 décembre 1827 (*Fontes*, VI, n. 4013), imposait la charge des réparations au « patron » de l'église, sous peine de perte de son droit de patronage. En cas de renonciation ou de perte de ce droit, la charge des dépenses incombait à *tous les propriétaires*, même *étrangers*, — toujours *per æs et libram*, c'est-à-dire par cotisation en espèces. Toutefois le texte de la consultation soulignait, — et la remarque est d'importance, — que cette manière de taxer les « possédants » *mêmes étrangers* était une « coutume *italienne* » (*In Italia mos invaluit*, etc...).

Telle était la jurisprudence administrative, au moment de la parution du Code. Et le P. Wernz, dans son *Jus decretalium* (t. III, n. 435, 2e éd., 1908) soulignait que les paroissiens (d'après le concile de Trente, sess. XXI, ch. VII, *de Ref.*) pouvaient être *contraints* par tous les moyens opportuns à s'exécuter, — tout appel (suspensif), toute exemption ou contradiction étant écartés.

3° Qu'en est-il aujourd'hui de cette discipline, *depuis la promulgation du Code ?*

[1] Dans une réponse du 30 mai 1761 (*Spiren.*), la S. Congrégation énuméra ceux qui avaient la charge de la *reconstruction* de l'église paroissiale dans l'ordre suivant : d'abord la *fabrique*, ensuite le *peuple*, enfin le *patron*. (*Fontes Codicis*, n. 3710). Mais les réponses subséquentes conservèrent l'ordre établi par le Concile de Trente.

— *a*) On notera d'abord que, sur un premier point, la loi a été indubitablement changée. Au lieu de la « contrainte » préconisée par le concile de Trente à l'encontre des « paroissiens », et par la S. C. du Concile à l'encontre des « propriétaires », pour les mettre en demeure d'exécuter leurs obligations, le canon 1186, 2° préconise, de la part de l'Ordinaire, une attitude beaucoup plus pacifique : *Quos tamen* [parœcianos] *Ordinarius loci magis hortetur quam cogat.* Il y a donc eu, sur ce point précis, une notable évolution du droit depuis le concile de Trente. Faut-il ajouter que (à part de rares exceptions motivées par des circonstances exceptionnelles) l' « esprit » et même la « pratique » de l'Eglise *aujourd'hui* est de procéder, — même pour assurer l'existence de ses ministres, les frais du culte ou la réalisation d'œuvres vitales, — par appels, suggestions, exhortations, invitations pressantes, plutôt que par impositions ou taxations. Autrement dit : l'Eglise préfère tendre la main, recevoir des offrandes spontanées ou des contributions volontaires, plutôt que d'opérer des prélèvements par la contrainte [2]. Les versements sont laissés à la « conscience » des fidèles. Les représentants de l'Eglise suggèrent seulement que les offrandes, pour être équitables, soient proportionnées à la fortune ou aux ressources de chacun. Cette absence de toute taxation qui ressemblerait à une « fiscalité » [3], rend évidemment précaire l'ancienne discipline qui frappait le propriétaire *en raison du fonds*, à la façon du code des impôts ; à fortiori il n'est plus question d'une « hypothèque tacite » qui grèverait *le fonds* au profit des besoins locaux. C'est le *propriétaire* lui-même qui est *personnellement* invité à participer aux dépenses culturelles *en proportion de ses moyens* considérés globalement plutôt que localement.

— *b*) Mais il nous semble que, d'après le Code, d'autres raisons encore militent en faveur de l'interprétation d'une obligation « personnelle » (plutôt que locale ou territoriale) concernant l'entretien ou réparation de l'église paroissiale : 1° il apparaît tout d'abord que toutes les résolutions de la S. C. du Concile qui attachaient cette obligation au « fonds » de terre plutôt qu'à la personne, étaient des réponses concernant uniquement des causes *italiennes* Imola, 1783 et 1784 ; Spolète,

[3] Nous ne saurions alléguer de *confirmatur* plus éloquent que la lettre du cardinal Merry del Val (alors Secrétaire d'Etat) adressée à l'épiscopat français à propos de l'œuvre — pourtant vitale — du *denier du culte*, le 8 octobre 1907, au lendemain de la séparation. Il y était dit *en substance :* Le Saint-Père reconnaît la nécessité de cette organisation (du denier du culte). Toutefois, il tient à ce qu'on procède avec la plus grande délicatesse, en évitant absolument tout ce qui pourrait avoir même l'apparence de taxation ou de fiscalité. Le Saint-Père désire vivement que toute taxation fixe et obligatoire (tant personnelle que paroissiale) soit écartée. Quant aux sanctions, il faudrait exclure toute sanction pécuniaire et plus encore la sanction qui consisterait, soit à supprimer le service religieux dans les paroisses, soit à refuser aux individus le saint ministère...

[3] Encore que *légalement* parlant, *en France*, en vertu du régime de la séparation, l'évêque puisse *imposer* à tout fidèle de contribuer, dans la mesure de ses moyens, à l'entretien du clergé et du culte, *fixer* un minimum de contribution par individu ou par famille, et *frapper* de sanctions canoniques les fidèles non indigents qui ne se soumettraient pas au règlement diocésain.

1824, Assise, 1838...) ; bien plus, dans la cause *Tiburtina* (Tivoli) du 15 décembre 1827 (*Fontes*, VI, n. 4013), il est dit expressément qu'il s'agit là d'une coutume « italienne » : *mos invaluit in Italia, ut possidentes omnes, licet forenses, solvere teneantur*. C'est dire que, déjà sous l'ancien droit, ces réponses n'avaient pas une portée universelle.

2° Mais il y a plus, croyons-nous : le Code ayant défini (can. 94) que c'est « par le domicile ou le quasi-domicile qu'est déterminé le propre Ordinaire et le propre curé de chaque fidèle », le terme « paroissien » (comme celui de diocésain) a obtenu de ce fait un signification plus précise. Le propriétaire qui possède une ferme dans le territoire d'une paroisse où il n'a ni domicile ni quasi-domicile, ne saurait être appelé un « paroissien » au sens propre de ce terme... Sinon, l'effectif des paroisses serait singulièrement gonflé : chaque fidèle pouvant être compté comme « paroissien » dans de multiples territoires ! Le comput en serait d'autant plus difficile que de nos jours, beaucoup de « fonds » (exploitations agricoles, forestières, industrielles, minières) sont possédés collectivement par des sociétés anonymes : il faudrait dire que tous les actionnaires, porteur de parts (qui sont effectivement propriétaires d'une partie de l'exploitation) sont des « paroissiens » du lieu où est située la mine, l'usine ou la forêt.. ? La chose est à peine concevable.

On peut donc conclure que, dans *l'actuelle discipline*, les propriétaires *étrangers à la paroisse* (c'est-à-dire qui n'y ont ni domicile, ni quasi-domicile) pourront être *invités*, — dans la mesure où ils sont connus, — soit personnellement, soit par l'intermédiaire de la société dont ils sont membres, à apporter une aide ou cotisation pour l'entretien ou la réparation de l'église paroissiale. Mais il ne semble pas qu'aucune « charge » (*onus*, au sens du canon 1186) ou *obligation canonique* pèse sur eux du fait qu'ils sont « propriétaires » d'un fonds dans la paroisse. Les « fermiers » au contraire, établis de façon stable, seront des *paroissiens* (parœciani) au sens plein du mot. Le Code est donc revenu à la « terminologie » du concile de Trente, abandonnant celle de la S.C. du Concile, qui parle de *populus, possidentes, coloni*, et non de *parochiani* ou *parœciani*.

Tout cela étant dit, encore une fois, et étant valable *sauf* législation ou coutume particulière légitime. A. BRIDE.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Henry BORDEAUX. — **Barrage spirituel. Le Prêtre dans les campagnes de France.** — In-12 de VI-196 p., 500 f. — Paris, Téqui, 1955.

Henry Bordeaux a écrit son roman *Le Barrage* pour opposer la vie industrielle à la vie agricole. Dans le *Barrage spirituel*, ce n'est plus un roman qui est présenté ; ce sont des réflexions, suggérées à l'auteur par ce qu'il a vu et entendu pendant ses vacances à la campagne et principalement en Savoie. H. Bordeaux voit dans le prêtre, et spécialement dans le prêtre des paroisses rurales, la digue à opposer au matérialisme moderne. Au nom du progrès, de la technicité, du machinisme, ce matérialisme fait entrevoir une transformation totale de la vie ; mais il faut bien se rendre compte qu'il développe finalement les appétits, les désirs, les convoitises, aux dépens de la dignité de la personne morale et qu'il substitue une idée de bien-être physique à la civilisation chrétienne.

Le prêtre des campagnes doit cultiver la mystique paysanne qui relie le cultivateur à la terre ; il enseignera au paysan à être fier de sa maison, de ses champs et lui rappellera qu'il sera plus heureux, même au simple point de vue humain, dans la liberté que lui procure un travail, pénible sans doute, mais indépendant. Le prêtre aimera sa paroisse et ses paroissiens et s'attachera à eux afin qu'ils s'attachent à lui et demeurent dans l'orbite de son influence bienfaisante.

Ce prêtre de la campagne sera-t-il partout le « barrage spirituel » si nécessaire pour endiguer l'exode des populations rurales ? Il est bien difficile de l'affirmer. A la campagne, le machinisme s'implante de plus en plus, tuant la main-d'œuvre et obligeant pour ainsi dire celle-ci à se réfugier dans les ateliers et les usines de la ville. Le problème est très complexe : H. Bordeaux nous en fait pénétrer un aspect. Ses réflexions seront particulièrement encourageantes pour les prêtres des campagnes qui, souvent, acceptant pour eux-mêmes la pauvreté, se dépensent sans compter pour les âmes confiées à leurs soins.

J. GALOT, S. J. — **Le Cœur de Marie.** — In-8 de 312 p. « Museum lessianum », Section ascétique et mystique. Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

Après *Le Cœur de Jésus*, le P. G. nous donne dans le même genre *Le Cœur de Marie*. Non pas une étude en forme de « thèses » avec démonstration scientifique fatalement un peu sèche ; plutôt un ouvrage de piété, mais d'une piété forte, éclairée, solidement théologique, qui rappelle *Le Mystère de Marie* du P. Bernard, sans toutefois la présentation scolastique un peu lassante de celui-ci. « Décrire le cœur de la Vierge est chose difficile, dit l'A. dans sa Préface, car l'Evangile offre peu d'indications sur les sentiments intimes de la Mère de Dieu... » Tout au long du volume, on sent cependant la lumière de l'Ecriture reçue selon la pensée actuelle de l'Eglise.

Mais c'est « surtout par l'expérience de la vie chrétienne, dit encore l'A., que l'on peut arriver à caractériser les dispositions de la Vierge... ». Et c'est sans doute ce qui fait l'originalité de ce volume. Sa lecture laisse sur Notre-Dame l'impression à la fois d'une grandeur unique et d'une humanité toute semblable à la nôtre ; d'une sainteté qui laisse très loin derrière elle tous les hommes et qui cependant a été soumise comme leur vie aux mêmes lois de progrès dans la foi, l'espérance et la charité, dans la souffrance et la joie : « La Vierge vécut de façon extraordinaire la vie ordinaire du chrétien. »

« Etonnamment proche et incomparablement supérieure à nous, Marie nous présente une âme très simple dans une exceptionnelle beauté. Il faut qu'elle nous reste à la fois familière et inexprimable... » L'A. a bien réalisé son programme et nous donne ainsi un livre que Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus eût aimé, elle qui demandait qu'on présentât la Ste Vierge moins comme une Reine inaccessible que comme un Mère toute proche de ses enfants... E. G.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 6 martii 1956
G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*, 4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Hte-Marne)